TEORIA & HISTÓRIA

TEMPO HISTÓRICO, HISTÓRIA DO PENSAMENTO HISTÓRICO OCIDENTAL E PENSAMENTO BRASILEIRO

JOSÉ CARLOS REIS

FGV EDITORA

dLivros

{ Baixe Livros de forma Rápida e Gratuita }

Converted by convertEPub

José Carlos Reis

TEORIA & HISTÓRIA

Tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro

FGV EDITORA

Copyright © 2012 José Carlos Reis

1ª edição — 2012

Impresso no Brasil | *Printed in Brazil*

Todos os direitos reservados à EDITORA FGV. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright (Lei nº 9.610/98).

Os conceitos emitidos neste livro são de inteira responsabilidade do autor.

Preparação de originais: Ronald Polito
Revisão: Fatima Caroni, Marco Antônio Correa
Diagramação e projeto gráfico: FA Editoração
Capa: André Castro
Conversão para e-Book: Freitas Bastos

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Mario Henrique Simonsen/FGV

Reis, José Carlos

Teoria & história : tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro / José Carlos Reis. – Rio de Janeiro : Editora FGV, 2012.
270 p.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-225-1270-6.

1. Historiografia. 2. História – Filosofia. I. Fundação Getulio Vargas. II. Título.

CDD – 907.2

Editora FGV
Rua Jornalista Orlando Dantas, 37
22231-010 | Rio de Janeiro, RJ | Brasil
Tels.: 0800-021-7777 | 21-3799-4427
Fax: 21-3799-4430
editora@fgv.br | pedidoseditora@fgv.br
www.fgv.br/editora

Sumário

Capa
Folha de Rosto
Créditos
Prefácio
Apresentação
1ª Parte - Tempo histórico
1 - O tempo histórico como “representação”
O que é o tempo?
O passado é o local da experiência: sido, acontecido, vivido
O presente é o local da sens/ação
O futuro é o local da expectativa, que exige esforço e atenção
O tempo histórico como “representação intelectual”
A história seria “o estudo dos fatos humanos do passado”?
O tempo-calendário é “o número das mudanças das sociedades humanas”
As categorias meta-históricas que revelam o tempo histórico: “campo da

experiência” e “horizonte de expectativa”
O tempo histórico como “representação cultural”
O regime de historicidade das sociedades arcaicas: o ponto-instante
O regime de historicidade grego: o círculo
O regime de historicidade judaico-cristão: a linha escatológica
O regime de historicidade moderno: a linha utópica
O regime de historicidade do mundo pós-1989: o presentismo
Conclusão
Referências
2ª Parte - História do pensamento histórico ocidental (XXI-XIX) e pensamento brasileiro
1 - A historiografia pós-1989: pós-modernismo, representações e micronarrativas
O mundo pós-1989: a vitória do capitalismo ocidental sobre o Sorex
Como avaliar a revolução de 1989?
As repercussões da revolução de 1989 na historiografia
A pós-modernidade e a crise dos valores de esquerda: a historiografia empática com o vencedor
O “pensamento histórico crítico da pós-modernidade”
A filosofia da história pós-moderna: Elias, Foucault, Bourdieu e Thompson
A historiografia brasileira sob o regime de historicidade presentista
Conclusão

Referências
2 - Tempo, história e compreensão narrativa em Paul Ricoeur (1983-1985)
A história-problema e estrutural dos Annales: a ruptura entre tempo e narrativa histórica
A reconciliação entre tempo e narrativa histórica em Ricoeur
O círculo hermenêutico
O retorno da história-narrativa
Referências
3 - História da história (1950/1960): história e estruturalismo – Braudel versus Lévi-Strauss
O confronto institucional-espistemológico-político entre a história e a etnologia em Lévi-Strauss
A réplica dos historiadores: Braudel e a defesa da “história estrutural”
Referências
4 - História da história (1900-1930): Henri Berr e a “nova história” dos Annales
Erudição, filosofia da história e síntese
A síntese erudita
II
Referências
5 - Sobre a “compreensão” em história: Dilthey (1833-1911) versus (e vice-versa) Weber (1864-1920)
O histori(ci)smo: uma teoria da história alemã
A “compreensão empática” (verstehen) em Wilhelm Dilthey
Weber versus Dilthey: a “sociologia compreensiva” cria conceitos e tipos lógicos
Dilthey versus Weber: a “ciência-arte” da história cria tipos poéticos

Referências
6 - Os conceitos de liberdade e necessidade em Marx (1848-1890)
Introdução
Os conceitos de “liberdade” em Espinosa e Engels
O conceito de liberdade em Marx
Referências
7 - Comentário final: por um pensamento brasileiro
Pode-se falar de uma identidade nacional brasileira? E por que falar? É desejável que se fale?
Formulando o problema da identidade nacional brasileira
Sobre a identidade nacional: posições
Três fortes reações à teoria herderiana do caráter nacional
A nação é um mal!
A nação é um bem!
Nunca houve nação, mas “Estado-nação”
Nosso ponto de vista sobre a identidade nacional brasileira: “Pensar a vida, eis a tarefa!”... (Hegel)
Eis nossa tarefa
Exemplo ilustrativo: um pós-doc no ISP/Bélgica
Referências
Sobre o Autor

Prefácio

Neste novo livro, José Carlos Reis, num texto fluente e didático, lança mais uma vez o leitor na instigante tarefa de refletir sobre as imbricações entre teoria e história, tema indispensável ao ofício do historiador, mas que, frequentemente mergulhado na pesquisa empírica, o evita discutir. Seu texto tem a virtude de dissecar as principais correntes historiográficas mais recentes e as discussões metodológicas que norteiam o trabalho do historiador, revelando que, ainda que muitas vezes estes não enfrentem estas questões nos trabalhos que publicam, ou as releguem a algumas poucas linhas na introdução, elas são inerentes à pesquisa histórica. Mesmo não explicitada de forma clara na hora da escrita final do trabalho historiográfico, o autor deixa claro que a metodologia escolhida norteia todos os passos do historiador em sua pesquisa: desde a escolha do tema e da temporalidade investigada, à seleção e inquirição das fontes, à problemática levantada, ao recorte do objeto investigado e à forma como se procede à escrita final do trabalho. A partir desse pressuposto, o livro pretende discutir algumas questões da metodologia histórica, analisar as principais correntes teóricas e os debates historiográficos vigentes a partir dos anos 1980, tentando compreender de que forma influenciaram e impactaram a escrita da história no Brasil no limiar do século XXI.

A primeira parte do livro, constituída de um único capítulo, é dedicada à discussão do tempo histórico. Como nos alerta o autor, o historiador "que nunca meditou sobre a temporalidade está incapacitado para abordar as suas preciosas fontes, impossibilitado para propor uma periodização para o seu objeto". De forma acertada, José Carlos Reis nos lembra que o tempo é a essência da história e que o historiador se defronta sempre com duas temporalidades – a sua e a do seu objeto de pesquisa –, que só existem enquanto representação.

A segunda parte se subdivide em sete capítulos e brincando com a temporalidade, num percurso que começa nos anos 1980 recua até o século XIX, para finalmente retornar ao agora e ao devir, aborda algumas discussões teóricas fundamentais à história. Começa com uma discussão historiográfica, apresentando as correntes pós-modernas dos anos 1980, inquirindo de que forma as principais questões que caracterizaram essa década nortearam o pensamento de alguns autores, como Norbert Elias, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Edward Thompson, para, em seguida, discutir de que forma também impactaram a historiografia brasileira. Esse período assistiu à derrota e ao abandono da teoria marxista por parte dos historiadores e à vitória maciça da história cultural. José Carlos Reis se ressente dessa historiografia mais atual, a quem acusa de praticar "o relativismo, o anacronismo, o modismo, a perda de densidade crítica" e, conclamando a um passado perdido, denuncia que o que ocorreu na realidade foi o desaparecimento da história crítica. Segundo ele, a escrita da história sucumbiu à vitória do capital. Se reconhece que essa historiografia tem a virtude de "não estimular a autovitimização dos oprimidos, valorizar a

‘resistência’ daqueles que dizem sim à vida procurando integrar-se à ordem estabelecida”, o que ressalta da análise da obra dos historiadores que ele elenca, bem como da historiografia brasileira a ela afeita (para isso destaca duas obras: *Campos da violência* [1998], de Silvia Lara, e *Chica da Silva* [2003], de minha autoria), são suas características negativas: o abandono de sua força crítica, sucumbindo a uma visão amorfa e conformista da sociedade. Não posso deixar de concordar com o autor que a história é fruto de seu tempo e que as questões com que os historiadores se deparam no seu viver são o ponto de partida para inquirirem o passado, e que o mundo dos anos 1980 impactou seriamente a escrita da história. Mas não compartilho de seu sentimento pela perda de um passado historiográfico ideal, pois acredito que o que resulta do novo olhar sobre o passado praticado por essa historiografia contemporânea é, de um lado, uma maior complexificação do entendimento do objeto histórico e, de outro, a busca não da verdade histórica, como ele enfatiza, mas da verossimilhança histórica.

Nos capítulos que se seguem, numa temporalidade reversa, José Carlos Reis aborda importantes debates afeitos à historiografia contemporânea. Inicia com a análise de alguns aspectos da obra de Paul Ricoeur, com o intuito de aprofundar a discussão da emergência da narrativa na escrita da história; em seguida, aborda o debate entre história e antropologia cultural, a partir da polêmica encetada entre Lévi-Strauss e Fernand Braudel; depois analisa a influência do filósofo Henri Berr na Escola dos Annales, temática de sua especialidade; logo depois, procura ver as aproximações das teorias de Dilthey e Weber acerca da noção de “compreensão empática”; para finalmente desembocar

nos conceitos de liberdade e necessidade em Marx, num texto escrito em sua juventude, o que lhe permite flexionar sua temporalidade, retomando o fio do primeiro capítulo, buscando ainda compreender o abandono da teoria marxista por parte dos historiadores contemporâneos. O livro é finalizado por uma pequena discussão acerca da existência e, mais que tudo, da necessidade, ou não, de um caráter nacional brasileiro.

Júnia Ferreira Furtado
Departamento de História/UFMG

Apresentação

É com alegria que lhe ofereço, caro(a) colega, caro(a) estudante de história, a outra metade do livro *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*, publicado em 2003, que, graças ao grande interesse pelas questões epistemológicas da história, encontra-se já na quinta reimpressão. Este *Teoria & história: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro* é sua outra metade porque está para ele assim como a cara está para a coroa, o verso para o anverso, o gêmeo para o irmão gêmeo, a mão esquerda para a direita, uma face para outra. Estas metáforas querem dizer que os dois livros mantêm um espírito de continuidade na diferença, de reconhecimento na alteridade, de complementaridade na distinção. As duas metades formam uma só imagem e corpo, embora sejam completamente distintas. Elas têm a mesma origem, se completam, se entrelaçam, se articulam, se ajustam, sem se fundir. São ao mesmo tempo partes de um todo e totalidades singulares, uma simetria assimétrica. Se ponho lado a lado os títulos destes livros *História & teoria* e *Teoria & história*, fica claro o sentido das metáforas mencionadas. Eles não são metades como se fossem um casal, porque não são como dois gêneros ou pessoas diferentes que se uniram. Eu prefiro a ideia de

um “livro janicéfalo”, que tem a vantagem de ter duas faces e um único cérebro.

O primeiro livro teve uma repercussão muito positiva entre os historiadores, que passaram a hostilizar menos o campo da discussão epistemológica. Ali, eu disse que os historiadores mais empiristas desconfiam da teoria da história porque acham que ela pertence a outra “área” do saber, a filosofia, e um “historiador digno deste nome” não deveria se envolver nos temas de outra área tão complexa. E, de fato, por um lado, têm razão: o historiador analisa e interpreta documentos de arquivos, museus, sítios arqueológicos, monumentos, edifícios e paisagens tombados pelo patrimônio histórico, lê e interpreta textos, obras literárias, filosóficas, historiográficas, científicas, do passado, e deve continuar a fazer seu trabalho de forma cada vez mais aprofundada. Contudo, para ser competente na análise das fontes primárias e secundárias, ele precisa ter uma formação interna, lógico-teórica, epistemológica, axiológica, ético-política, e precisa conhecer profundamente a história da historiografia. Onde já se viu uma ciência/saber sem discussão teórica? Que tipo de formação será oferecida ao principiante? E se a teoria fica acantonada na introdução da tese, o que terá sido feito na tese? Estes dois livros se dirigem ao sujeito da pesquisa histórica, ao historiador, àquele que formula os problemas, seleciona as fontes, as elabora e constrói os resultados, com o objetivo de “cultivar a sua subjetividade”, tornando-o mais hábil, mais eficiente, menos ingênuo, mais arguto em sua sofisticada atividade.

É verdade que a teoria da história dialoga intensamente com a filosofia da história, porque não pode ser reduzida a uma simples metodologia e nem a

uma mera epistemologia. A teoria da história envolve questões ontológicas, éticas, políticas, estéticas, teológicas e não pode evitar o diálogo com os filósofos. A teoria da história se distingue da filosofia da história porque os historiadores, é claro, não querem, não podem e não devem se deixar tutelar por outra comunidade intelectual. Um historiador não pode fazer "filosofia da história", porque precisa diferenciar e demarcar sua identidade e seu território de historiador. Ele faz "teoria da história", assim como os sociólogos fazem "teoria sociológica" e os antropólogos fazem "teoria antropológica". Mas, os três dependem fortemente dos filósofos. Quando o assunto é "pensamento", não há como evitar os clássicos da filosofia e o diálogo das "teorias" das ciências humanas com a filosofia é intenso. É imensa a influência das filosofias da história kantiana, hegeliana, nietzschiana, marxiana, benjaminiana, foucaultiana, ricoeuriana sobre as "teorias da história" dos últimos três séculos. E esta influência se estendeu às teorias sociológica e antropológica: Weber, Durkheim, Elias, Bourdieu, Lévi-Strauss são, de certa forma, "filósofos sociais". E nem os economistas e psicanalistas escapam da influência da filosofia. Adam Smith era um economista-filósofo e Freud foi um médico-filósofo. Portanto, a distinção entre as duas formas de tratar o pensamento histórico é necessária, para que fique bem demarcada a diferença dos sujeitos da pesquisa: o filósofo e o historiador. O historiador se "apropria" das ideias filosóficas, transformando-as e adaptando-as a seus objetos. Por isso, elevar um muro entre uma e outra, afirmar que uma não precisa dialogar com a outra ou, pior, que "uma é melhor do que a outra" é, no mínimo, uma ingratidão, ou melhor, um equívoco teórico.

Este livro está dividido em duas partes: 1ª) Tempo histórico e 2ª) História do pensamento histórico ocidental (XXI-XIX) e pensamento brasileiro.

A primeira parte contém apenas um capítulo, “O tempo histórico como ‘representação’”, que pretende oferecer uma reflexão ao mesmo tempo inteligível e densa sobre o tempo histórico, que é o núcleo duro, a questão central da atividade historiadora. O sujeito da pesquisa histórica que nunca meditou sobre a temporalidade está incapacitado para abordar suas preciosas fontes, impossibilitado para propor uma periodização para seu objeto. Esse capítulo, que apenas levanta algumas questões e explora algumas hipóteses, trata do tempo histórico como “representação cognitiva” e “representação cultural” e conclui com um esforço de especulação ontológica sobre a temporalidade. Ele foi escrito para atender à encomenda de Márcia Chuva, organizadora do número 34 da *Revista do Patrimônio Histórico Nacional*. Sua solicitação foi oportuna, providencial, porque, além de me render alguns reais (com os quais adquiri algumas roupas esportivas e fui lutar contra o 2º princípio da termodinâmica em uma academia), deu-me a oportunidade de retornar ao tema de minha tese de doutorado, que, aliás, acaba de ser reeditada pela Editora da Universidade Estadual de Londrina (UEL — PR), com o título *História, a ciência dos homens no tempo*, que pode ser útil àqueles que quiserem se aprofundar no tema, após a leitura desse capítulo.

A segunda parte é um conjunto de estudos de teoria e história da historiografia, feitos em momentos diferentes. Alguns foram publicados em revistas de história e em coletâneas coordenadas por colegas. Ela se organiza de forma regressiva, da historiografia atual ao

século XIX, seguindo a melhor proposta feita pelos Annales, a do “método regressivo/retrospectivo”. Penso que a historiografia sempre está a serviço da Vida, depende das injunções do presente, e, por isso, a nossa análise historiográfica partirá do presente. Esta presença do presente na pesquisa histórica veio se radicalizando desde o século XIX, a partir das provocações de filósofos como Marx e Nietzsche, que insistiram sobre a necessidade do conhecimento histórico servir à práxis e à vida. A história não podia continuar a ser um conhecimento do passado pelo passado, um congelamento do presente. Com os Annales, esta “perspectiva presentista” se radicalizou na história-problema e no método regressivo/retrospectivo. Para Bloch, a “história é a ciência dos homens no tempo” e não do passado pelo passado, é um diálogo dos homens do presente com os homens do passado com os quais têm afinidade. O historiador precisa olhar em torno de si, perceber as necessidades do presente e formulá-las, transformá-las em uma investigação histórica, que traga informações aos homens do presente. É o homem vivo que se interessa pela história, é a ele que o historiador se dirige, devendo tratar de temas do seu interesse. Na verdade, a historiografia sempre foi do presente, mesmo aquelas que o excluíram de seu ponto de vista. Por um lado, é assim que deve ser, mas, por outro, há riscos que devem ser controlados: o anacronismo, o relativismo, o modismo, a trivialidade temática, certo empobrecimento e perda de densidade da historiografia, que tratará somente do que pode ver e tocar, incapaz de alçar voos mais altos de abstração histórica.

Portanto, partindo do presente, o primeiro capítulo, o único totalmente inédito desta coletânea, intitulado “A

historiografia pós-1989: pós-modernismo, representações e micronarrativas", procura fazer uma avaliação crítica da dita "história cultural", a historiografia do mundo pós-1989, o mundo da "sociedade-mercado livre", da "vitória do fetichismo da mercadoria", da hegemonia do valor de troca. O mundo pós-1989 é o da vitória do mercado, a Bolsa de Valores se impôs em Moscou e em todas as capitais do Leste. O brutal poder do dinheiro e da especulação financeira tornou-se absoluto! A relação de compra e venda tornou-se universal mesmo para as atividades sem nenhuma relação com o mercado, como a saúde e a educação. Agora, não há valores superiores, acima dessa relação comercial. Nem a historiografia! É preciso vender livros, teses, dissertações, cursos, diplomas, fontes históricas, entradas a museus para que o "negócio da historiografia" se autossustente. É pensável e aceitável a historiografia como *business*? Pode ser possível a historiografia como atração e entretenimento? O cinema está ocupando seu lugar por oferecer a cultura misturada aos prazeres do consumo. Eis o nosso desafio neste momento histórico e a "história cultural" tem sido de uma importância crucial, ia dizer "capital". Nas últimas décadas, a historiografia decaiu em mercadoria, em produto a ser oferecido no supermercado, ao lado de chicletes e jujubas. A "história cultural" representa a sobrevivência de nosso ofício após a acachapante "vitória do capital". Apesar de seu perigoso abandono da crítica, não se pode menosprezá-la, mas "compreendê-la" em sua historicidade.

Se concordamos que a historiografia sempre foi do presente, inclusive aquelas que recusaram a sua relação com o presente, a "história cultural" pertence a este mundo pós-Guerra Fria, pós-queda do muro de Berlim. A

historiografia marxista, antes, tematizava no passado o que interessava à sua práxis revolucionária no presente: revoluções, greves, lutas sindicais, congressos de classe, biografia das lideranças partidárias, escravos rebeldes, ataques de escravos contra senhores, quilombos. O presente pós-1989 não tem nada a ver com esta abordagem da "luta de classes" e a história cultural trata no passado de escravos que conseguiram ascender, obter alforria, acumular patrimônio, dentro de um sistema escravista incontestável e até consensual. Ela descreve as estratégias, as negociações feitas por indivíduos e grupos de escravos para sobreviverem naquela ordem adversa "sugerindo" que os "escravos do presente" façam o mesmo. Se o presente é este, a historiografia, que é um saber do tempo, poderia ser diferente? Os historiadores culturais estão apenas repercutindo a mudança e assumindo, como camaleões, as cores do novo tempo. A sensibilidade historiadora é camaleônica: sente a mudança e torna-a visível. Por outro lado, há os efeitos colaterais perigosos mencionados acima: o relativismo, o anacronismo, o modismo, a perda de densidade crítica.

Vivemos um novo tempo após a queda do muro de Berlim. O paradigma dos Annales — o evento estruturado — era adequado àquela época de combate à instabilidade revolucionária e não se impôs somente à historiografia brasileira, mas à historiografia ocidental. A "longa duração" era contra toda iniciativa de mudança radical e esvaziou a experiência histórica da subjetividade. A história cultural representa o retorno da subjetividade à historiografia, uma subjetividade excêntrica, que resiste à norma, sem poder para mudá-la inteiramente, embora seja capaz de transformá-la. Foram sobretudo os italianos que insistiram no

indivíduo/grupo “diferente”, “anormal”, “excêntrico”, que não se submete a séries quantitativas probabilísticas, que faz um “uso inventivo da norma”. É um mundo que exige um olhar múltiplo tanto dos que o estão vivendo quanto dos que o analisam, os historiadores e cientistas sociais. A historiografia mais adequada a este momento é a da “variação das escalas”, em que a subjetividade é estruturante e estruturada e sua análise exige um “jogo de escalas”. Hoje, após a derrota do projeto socialista, são consideradas “fato histórico” as ações microlocais de indivíduos excêntricos, a capacidade de resistência e integração de indivíduos e grupos à ordem que os exclui. Sua práxis visa a emergência social através de sua integração em redes de sociabilidade, por sua capacidade de resistir inovando, transformando suas relações locais. Exemplos: negros, mulheres e homossexuais que conseguem ascender à presidência de um país, homens de origem baixa que conseguem tornar-se empresários, profissionais liberais de prestígio e ricos, escravos que conseguiram acumular patrimônio, que conquistaram a alforria, indivíduos que alteraram o próprio corpo e a identidade herdada, construindo/criando uma nova imagem/representação de si mesmos que os catapultam para o alto da hierarquia social. O texto histórico se aproxima da linguagem literária, da iconografia, da fotografia, da publicidade, do cinema, da novela e até da revista em quadrinhos!

Contudo, é possível ao mesmo tempo sentir/repercutir o presente e manter com ele uma relação crítica. A “história cultural” pode ser vista de duas formas: positiva, porque não estimula a autovitimização dos oprimidos, valoriza a “resistência” daqueles que dizem sim à vida procurando integrar-se à

ordem estabelecida; negativa, porque abandonou a força própria da historiografia que é de ser crítica do sistema, do poder, da dominação e opressão e pode-se questionar contundentemente o seu compromisso com a ética. E será este segundo ponto de vista que desenvolveremos neste capítulo. Para avaliar o impacto desse "regime de historicidade presentista" (Hartog) na historiografia brasileira, destaquei e analisei duas obras importantes: *Campos da violência* (1988), de Silvia Lara, e *Chica da Silva* (2003), de Júnia Furtado. Elas falam de uma "escravidão consensual", das estratégias de acomodação e adaptação à ordem escravista dos escravos, que é uma projeção no passado da práxis possível no mundo pós-1989. As historiografias ocidental e brasileira não poderiam continuar a mesma pré-1989, como se o projeto do Leste ainda estivesse em vigor. Elas tinham de mudar, para acompanhar o processo histórico.

No segundo capítulo, "Tempo, história e compreensão narrativa em Paul Ricoeur (1983-1985)", ainda estamos no presente e abordamos a obra monumental de Paul Ricoeur *Tempo e narrativa*, uma das obras mais importantes da teoria da história recente. Paul Ricoeur, filósofo, é, sem dúvida, o autor contemporâneo que mais interessa à comunidade dos historiadores, pois a "temporalidade", a "historicidade" e a "escrita da história" foram, direta ou indiretamente, temas permanentes e centrais em sua vasta obra. Sua hermenêutica crítica está entre as principais correntes teórico-metodológicas que marcaram a historiografia do século XX. Nesse capítulo, a nossa intenção reflexiva e crítica geral se aprofunda no esforço de reconstruir, comentar e avaliar a posição ricoeuriana sobre o *problema das relações entre historicidade e narratividade*. Esse capítulo já foi publicado duas vezes:

na revista *Lócus* (2007), do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, e na coletânea de história da ciência organizada por Mauro Condé, *Ciência, história e teoria* (2005).

A partir do terceiro capítulo, “História da história (1950-1960): história e estruturalismo: Braudel *versus* Lévi-Strauss”, começamos a nos distanciar da historiografia atual e a penetrar no passado recente, no ontem historiográfico, ao abordarmos a célebre querela dos anos 1950-1960 entre Lévi-Strauss e Fernand Braudel sobre as relações entre conhecimento histórico e antropológico. Nós procuramos reconstruir não somente os argumentos dos dois importantes intelectuais franceses como também o tom alto e crispado das vozes, a virulência e contundência de sua discordância. Este capítulo foi escrito para atender ao convite dos professores Renarde Nobre e Rubens Caixeta, do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), para participar do congresso que organizavam sobre Lévi-Strauss. Depois, eles publicaram as palestras em livro, mas não incluíram minha participação, talvez, por não a acharem digna de sua coletânea ou, e é o que me parece mais provável, porque os antropólogos não se interessam e não conhecem esta polêmica entre Lévi-Strauss e Braudel, que nós, historiadores, sempre lembramos, orgulhosos, como uma vitória da história sobre a antropologia estrutural. Esse capítulo foi publicado no primeiro número da revista eletrônica do Núcleo de Teoria e História da Historiografia (2008), do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop).

No quarto capítulo, “História da história (1900-1930): Henri Berr e a ‘nova história’ dos Annales”, descemos um pouco mais no poço do tempo e atingimos

a primeira metade do século XX, chegando ao debate/combate criador da historiografia da Escola dos Annales. Aqui, buscamos resgatar a forte presença do filósofo Henri Berr naquele momento tão inovador da história da historiografia. Procuramos mostrar que os fundadores dos Annales devem muito a Berr e, por isso, indiretamente, a todos os historiadores ocidentais do século XX. Anexamos ao capítulo a tradução de um pequeno extrato de sua obra *A síntese em história* (1911). Escrevi esse capítulo para atender à solicitação de Jurandir Malerba, que está organizando uma seleta de teoria e historiografia. Foi ele quem solicitou que me ocupasse de Henri Berr e aprovou o artigo.

No quinto capítulo, "Sobre a 'compreensão' em história: Dilthey (1833-1911) *versus* (e vice-versa) Weber (1864-1920)", já estamos na transição do século XIX ao XX, no início do anteontem da historiografia. Naquele período, o tema preferido dos teóricos da história alemães era o da "compreensão empática" (*verstehen*) e, aqui, mostramos as posições de Dilthey e Weber. Quem teria razão? Nossa hipótese é a de que ambos deram contribuições importantes para a descrição e avaliação desta operação historiográfica e que o erro seria se fixar em um ponto de vista contra o outro. Pode-se até optar por um ou por outro, mas não se podem ignorar os argumentos de sua divergência. Esse capítulo foi escrito para ser uma comunicação em mesa-redonda no Seminário de Teoria e História da Historiografia, organizado pelo Departamento de História da Ufop, e foi publicado na coletânea de Sérgio da Matta, Valdei Lopes e Helena Mollo, *A dinâmica do historicismo* (2008).

No sexto capítulo, "Os conceitos de liberdade e necessidade em Marx (1848-1890)", desembarcamos em pleno século XIX e chegamos ao outro lado do nosso

presente pós-1989, quando se formou a utopia que se tornou a obsessão mundial do século XX, as revoluções socialista e comunista, e que, agora, não fazem mais sentido e até dão medo. Nós chegamos ao teórico da história, hoje, mais esquecido, menos citado, mais evitado, menos tratado: Karl Marx. Mas, é uma ausência estranha, pois, para quem tem uma visão crítica do mundo pós-1989, é uma presença forte e viva, uma "presença parda", um olhar silencioso, estupefato, perplexo, mas ainda firmemente esperançoso na realização de sua utopia. Ao chegarmos a este anteontem historiográfico, a sensação é de termos nos aproximado de outra forma e mais profundamente do presente pós-1989. É como se tivéssemos entrado no espelho e nos olhássemos lá de dentro, com uma expressão de inquieta incredulidade. Além dessa importância teórica, para mim, esse capítulo significa muito, pois é uma descida em minha própria biografia intelectual: é um capítulo de minha dissertação de mestrado, orientada pelo professor Ivan Domingues, um texto de juventude. Foi minha primeira publicação, na prestigiosa revista *Kriterion*, do Departamento de Filosofia da UFMG, em 1987.

E chegamos ao "Comentário final: por um pensamento brasileiro", que é um retorno ao presente e à realidade brasileira. Não vou me estender em sua apresentação, pois ele é curto e polêmico. Eu os convido ao debate da tese que está ali sobre o pensamento brasileiro. Apresentei esta comunicação no colóquio organizado pelo grupo de estudos Fibra, coordenado pelo professor do departamento de Filosofia da UFMG, Paulo Margutti Pinto, e não sei se ele o publicou, seja de forma impressa ou eletrônica.

Enfim, gostaria de prestar alguns esclarecimentos a alguns colegas, geralmente francófilos e germanófilos, que me censuraram por tornar tão “fáceis” e até “banais” alguns temas tão complexos da teoria da história. Eu disse a eles, e repito aqui, que prefiro não escrever na língua que os franceses denominam *langue de bois* e procuro não produzir o que os americanos chamam de *bolshits!* Não sei como os alemães, especialistas em criptografia, designam estas algaravias. No Brasil, elas são chamadas de “barroquismo”, “bacharelismo”, “conversa para boi dormir”, que enganam apenas aos já enganados. Para mim, um autor escreve textos inacessíveis por quatro razões: 1) porque não domina a própria língua, e é inculto; 2) porque não domina o tema que está tratando, e é incompetente; 3) porque quer manter uma relação de poder com seu leitor, oprimi-lo com seu ar de oráculo, dizendo-lhe o tempo todo que ele “não tem condições de lê-lo”, e é desleal, charlatão, um tremendo babaca (e há leitores que preferem esta relação!); 4) quando é um genial criador de conceitos, de ideias, de valores, de cultura. Só esta última razão autoriza um autor a utilizar uma linguagem especial, hermética, de difícil acesso. Mas, os seus comentadores e intérpretes têm o compromisso com o leitor de torná-los acessíveis, inteligíveis, discutíveis. Os cientistas naturais não escrevem por meio de fórmulas e teoremas para ficar ininteligíveis, pelo contrário, é para permitir o controle do que estão enunciando, para que suas ideias permaneçam racionalmente discutíveis. O historiador Evaldo Cabral de Mello descreveu esta “facilidade” dos meus livros de forma muito positiva, como “desenvoltura intelectual”. Ele afirma, na orelha do livro da Eduel mencionado acima, referindo-se ao *História & teoria*: “impressionou-

me a desenvoltura com que trafega pela rica e densa bibliografia que, há mais de 100 anos, acumula-se nos centros universitários da Europa e dos Estados Unidos, mas que, aqui no Brasil, é pouco conhecida".

Finalmente, as palavras de agradecimento, que não são mera formalidade. Reitero os meus agradecimentos às pessoas e instituições mencionadas no primeiro livro, e, neste, gostaria de agradecer imensamente à Capes pela bolsa de pós-doutorado, à editora da FGV pela excelente produção e divulgação de meus livros, que circulam há mais de 10 anos, a Marieta de Moraes Ferreira pelas palavras gentis, a meus alunos e orientandos, que me estimulam a estudar e a pensar, a vocês, caros(as) leitores(as), por me induzirem a produzir tantos livros. Se não fosse sua generosidade de lê-los e repercuti-los, por que os escreveria? Entrego-lhes, portanto, estes gêmeos: já que você contemplou a sua cara comum, vire a moeda e reavalie seu valor, já que estava lendo a folha, vire-a, e continue a ler o verso, já que você conhece a fisionomia do primeiro, reconheça-a no gêmeo, sem se iludir com sua semelhança. Iguais e diferentes, simétricos-assimétricos, é como se estes livros se dirigissem, amigavelmente, juntos e singulares, a seus leitores, cumprimentando-os, estendendo-lhes ambas as mãos e oferecendo-lhes ambas as faces: se você já pegou em uma mão, tome a outra, e se já afagou uma face, porque não beijar a outra? É com este espírito de fidelidade, cumplicidade e companhia, por compartilharmos um mesmo interesse intelectual, que espero que vocês recebam estes novos capítulos de teoria da história. Irônico, você poderia perguntar: e o que você diria, agora, às tais *pedras no meio do caminho*? Pensei também nisso e perguntei ao meu virtual Voltaire, que, sério, mas com leve sorriso

nos olhos, aconselhou-me a dizer a elas: “cresçam, evoluam, progridam, e tornem-se montanhas, cordilheiras, Everests de obstipação!”. Mas, dessa vez, acho que ele exagerou... Estou repetindo apenas porque ri na hora. Agora, falando sério e pensando bem: *História & teoria*, *Teoria & história* — não parece uma “bela melancia”?

1ª Parte

Tempo histórico

1

O tempo histórico como “representação”

O que é o tempo?

Do ser do tempo, pode-se falar? Para tentar falar sobre o tempo, pretendemos tocar levemente nas seguintes questões: o tempo é objetivo e está na natureza ou é subjetivo e está na consciência? Ele é qualitativo ou quantitativo? Como se define o presente? E o passado e o futuro, como podem ser definidos? Quais as relações entre tempo e espaço? Quais as relações entre tempo, finitude e eternidade? O tempo é irreversível ou reversível, isto é, como se relacionam suas três dimensões, o passado, o presente e o futuro? Ele é singular ou plural, universal ou múltiplo? Quais as relações entre tempo, história e cultura? Haveria alguma relação entre tempo e paternidade? O que pensam os historiadores sobre a “dimensão histórica” do tempo?

O tempo aparece sob o signo do paradoxo: ser e não ser, nascer e morrer, aparecer e desaparecer, criação e destruição, fixidez e mobilidade, estabilidade e mudança, devir e eternidade. Sob o signo da contradição, do ser e do nada, o tempo parece inapreensível. Ele é descrito de modo contraditório: a pior e a melhor das coisas, fonte da criação, da verdade e da vida e portador da destruição, do esquecimento e

da morte. Ele engendra e inova e faz perecer e arruína. Ele é pai e destruidor de todas as coisas, origem e fim, a sua passagem é aflitiva (“isto não vai acabar nunca?”) e consoladora (“vai passar!”). Ele não é apreensível, pois invisível, intocável, impalpável, mas pode ser “percebido”. Pode-se percebê-lo na natureza, nos movimentos da esfera celeste, das estrelas, planetas e satélites em torno deles mesmos e em torno uns dos outros, no retorno das estações, na diferença entre dia e noite. Para Pomian, pode-se percebê-lo fortemente no corpo humano, que é um “relógio vivo”, os estados somáticos, temperatura, hormônios, sangue, variam com uma periodicidade circadiana de origem endógena. Uma cronobiologia mostra que o homem não precisa da cultura para perceber o tempo, pois suas funções vitais são temporais, com suas desregulagens próprias, que são doenças temporais: ansiedade, depressão, esquizofrenia, angústia, distúrbios do sono, da sexualidade, distúrbios ligados ao esforço repetido, ao estresse (Pomian, 1993).

Nestes tempos naturais e vivos, predominam a regularidade, o retorno, a repetição, uma ordem estável, que inspirou a criação do relógio mecânico, que se tornou uma medida do tempo artificial, abstrata, alheia àquilo que mede. O relógio mecânico surgiu entre 1300 e 1650 e trouxe mudanças importantes na percepção social e cultural do tempo na Europa ocidental. O tempo do relógio ao mesmo tempo se inspirava na regularidade da natureza e a substituiu na organização da sociedade. O canto do galo não despertava mais para a aurora da jornada de trabalho e o movimento do sol não disciplinava mais as atividades do dia. Antes, o relógio diário era o da rotina das tarefas do pastoreio e da agricultura: reunir as vacas e ovelhas, ordenhá-las,

soltá-las no pasto, capinar, plantar, colher, caçar, pescar. Cada tarefa tinha seu momento e sua duração previstos e orientava a vida cotidiana. Havia também um tempo religioso de rezas, terços, missas, festas, procissões, sermões. Para Le Goff, este tempo religioso ritmado pelo repicar dos sinos organizava toda a vida social: nascimentos, batizados, crismas, casamentos, mortes. O surgimento das cidades reguladas pelo tempo mecânico do relógio pôs fim à exclusividade dessa vida camponesa e religiosa. O usurário pôs o tempo à venda e emprestava dinheiro contando os meses, dias e horas, os comerciantes estabeleciam seus preços considerando o tempo necessário à produção das mercadorias ou as durações dos trajetos de longa distância. O tempo do trabalho passou a ser disciplinado, racionalizado, com vistas a se evitar o “desperdício de tempo” e a se ganhar dinheiro com o tempo. A ociosidade foi proibida e as relações sociais se automatizaram (Thompson, 1998; Le Goff, 1960).

O tempo pode ser percebido também na vida psicológica individual, onde predominam durações irregulares e heterogêneas, um tempo qualitativo, desigual, afetivo, plural, irreversível, instável, avesso à regularidade natural e à abstração do relógio. Ele pode ser percebido ainda nas mudanças históricas: no homem rico e poderoso que se tornou pequeno e pobre, na mulher bela que não é mais, que era amada e tornou-se ex-mulher, no homem jovem, vigoroso, que envelheceu e decaiu, no burguês que virou proletário e foi submetido ao relógio de ponto, no grupo derrotado que conseguiu vencer, no escravo que se tornou livre, na nação que era soberana e foi conquistada. Ele é visível nas oscilações de sorte e azar, sucesso e fracasso, altos e baixos, ascensão e crise, derrota e conquista, escravidão e

liberdade. Como puro devir, o tempo é percebido como uma sequência de momentos que se excluem, uma sucessão de termos que aparecem e desaparecem, que introduz uma existência nova e nega uma existência dada. O tempo seria a constante redução do ser ao nada, pela descontinuação e sucessão do ser. Para representá-lo, geralmente, se recorre a metáforas: é como a música, uma sucessão de sons que duram, oscilam em ritmos múltiplos e harmoniosos e desaparecem, deixando apenas a lembrança, ou como o rio, que desce ora mais rápido, ora mais lento, que nunca retorna, mas que o pensamento pode percorrer a jusante e a montante (Lavelle, 1945; Alquié, 1990; Reis, 2009).

Para Lavelle, a melhor definição do tempo seria "alteridade", isto é, a negação constante do atual. Como devir, o tempo é vivido como o "terrorismo do tornar-se": ele promete, dá, ilude e, depois, toma, não cumpre, desilude, porque não dura. O que leva o homem a sonhar com a evasão do tempo: a eternidade. O problema da eternidade aparece porque a finitude é a pior opressão e o homem sente o desejo de salvação. Posto na finitude e entre coisas finitas, no devir, o homem possui a ideia do infinito que, por definição, não pode ser atualizado como presença real, pois não seria mais infinito, mas um ser determinado. Para Gadamer, a natureza do tempo é um dos mistérios mais insondáveis: "a dificuldade que põe o tempo é que nosso espírito é capaz de conceber o infinito e se vê rodeado pela finitude. É aí que reside o mistério do tempo — tudo o que encontramos na realidade é limitado, mas nosso espírito não conhece limites". A filosofia tende a se render diante desse seu objeto de reflexão, a considerá-lo misterioso, inapreensível, o que significa, de alguma forma, uma derrota para o pensamento. A reflexão sobre o tempo é

essencialmente aporética, complexa, múltipla e pouco concludente. Para Kojève, a reflexão filosófica sobre o tempo é “pobre”, porque nos fala pouca coisa sobre o que seria o tempo enquanto tal e a maior parte dos filósofos pôs em dúvida o fato de que o tempo seja. Mas, para Kojève, uma noção só pode ter sentido se ela se relaciona a “alguma coisa” e se a noção de tempo existe, logo, ela deve ser relativa a “alguma coisa” que não ela mesma e que não o nada. O tempo deve ser “alguma coisa”, pois a noção de tempo existe e só se pode falar de algo que é e do qual se fala. Se se fala que é impossível falar do que se fala é contradizer-se (Lavelle, 1945; Alquié, 1990; Gadamer, 1978; Kojève, 1990).

Portanto, é possível falar do tempo e fala-se. A busca ontológica do tempo “enquanto tal” exclui a relação do tempo com o discurso que fala dele. O tempo existiria, então, “enquanto tal”, ou seja, independente do fato de que se fala dele. Mas, não é possível uma ontologia do tempo, uma apreensão do tempo em si, mas somente “representações”, discursos sobre ele. Mas, mesmo como objeto de discurso, Aristóteles já se perguntara: pode-se falar de um ser que é e não é? Deve-se pôr o tempo entre os seres ou entre os não seres? Qual seria a sua natureza? Por um lado, ele parece não existir de forma alguma; por outro, ele teria só uma existência imperfeita e obscura. Por um lado, ele foi e não é mais; por outro, vai ser e não é ainda. Seu ser é constituído por não seres: não é mais, não é ainda! Mas, prossegue Aristóteles: se o tempo é composto, é divisível e, se é divisível, então, alguma de suas partes ou todas existem e ele existe. Portanto, o tempo se dá à fala, é representável, e pode-se, então, relativizar aquela afirmação de Kojève sobre certa “pobreza” da reflexão filosófica sobre o tempo, pois há uma riqueza de

discursos sobre ele desde Parmênides, Aristóteles, Santo Agostinho, Plotino, Newton, Kant, Hegel, Marx, até Husserl, Heidegger, Bergson, Bachelard, Ricoeur, Elias, para citarmos somente os discursos mais clássicos (Kojève, 1990; Aristóteles, 1926; Reis, 2009).

Enfim, é a linguagem que “faz aparecer” o tempo. O que mais nos permite percebê-lo são as palavras que usamos para falar dele: “transcurso, devir, mudança, transição, sucessão, irreversibilidade, ausência, presença, continuidade, ruptura”, entre outras. Estas palavras o descrevem como trânsito do ser ao não ser e do não ser ao ser. Vamos procurar apreender e definir as partes que o constituem, o passado, o presente e o futuro. As relações entre essas partes são complexas: qual delas é predominante? São separáveis? São lineares? São irreversíveis? Quando termina o passado e quando começa o presente? Vamos tentar definir o que seriam estas partes constitutivas do tempo e as suas possíveis relações, sem nenhuma pretensão conclusiva, porque tudo depende do modo como se fala. O tempo é o que se fala dele e a melhor forma de abordá-lo é fazendo a “história do tempo”, isto é, dos discursos e “representações” que as sociedades e culturas fizeram dele (Ricoeur, 1978).

O passado é o local da experiência: sido, acontecido, vivido

Pode-se vê-lo de três modos, pelo menos.

a) ele é o que não é mais, o que deixou de ser e, nesta perspectiva, não é localizável, não está em lugar algum, não é observável e, portanto, não existe. Se a compreensão do passado se reduzisse a este modo de

defini-lo, o conhecimento histórico seria impossível, pois não teria objeto;

b) ele existe e pode ser percebido como uma "espiritualização do ser", como lembrança e conhecimento retrospectivo, no presente. O passado é o conhecimento de si do presente, de sua trajetória, que tem a forma da recapitulação, da retrospecção, da anamnese. Contudo, a memória-presente pode recuperar fielmente o passado? Como "conhecimento", o passado pode ser considerado também um não ser: ilusão, ficção, impossibilidade de reconstituição da experiência vivida. Mas, a memória-presente produz uma "ilusão intelectual", pois o real acontecido disciplina a fantasia. A representação do passado liga-se a uma situação presente e é nessa situação que ela ilumina a ação. Portanto, nesta perspectiva, o passado não existe em si e se confunde com a reconstituição que se faz dele. Ele é a possibilidade mesma do pensamento, já que toda reflexão é retrospectiva. O ser do passado é sua representação, que está situada no presente, que gera alguns sentimentos específicos: pesar, lembrança, reconhecimento, remorso, saudade, lamento. Como conhecimento, ele se dá como retrospecção, um conhecimento *a posteriori*, que não permite nenhuma intervenção. Sobre o passado não se age mais, o retorno apaixonado ao passado é ineficaz. A vivência do passado como paixão é uma recusa do tempo, pois ao passado não se retorna e, tomado como conhecimento, o passado não obriga e determina, mas informa a iniciativa presente tendente ao futuro.

c) o passado é o que há de mais sólido na estrutura do tempo. Deste, o passado é a única dimensão que pode ser objeto de conhecimento. Ele não é mais a negação

da existência, mas afirmação do ser. Ele penetra o presente e o futuro, é a parte mais dura do ser do tempo, a que vence o devir. Só como tendo-sido a experiência se dá ao conhecimento. Ele é duração realizada, consolidação do tempo, o que já é e ainda é. O presente é de certa forma o “corpo do passado”, a sua presença concreta em vestígios, documentos, comportamentos, linguagens, valores, rituais. O passado é visível no presente como se fosse seu solo e pode oprimi-lo ou ser a base de seu lançamento para a liberdade.

A descrição do passado é aporética: o que não é mais e o que é de fato, conhecimento verdadeiro e ilusão, prisão e liberdade, inquietude e repouso. Por um lado, o pensamento do passado é tranquilizante: dado, estável, conhecível, descritível, ausência de risco, certeza e repouso; por outro, é inquietante, pois representa antecipadamente a morte, a finitude, o irrecuperável e inacessível ser.

O presente é o local da sens/ação

É a terceira parte do tempo, porque é mediador, faz a transição do passado ao futuro, momento em que o futuro emerge e o passado afunda ou em que o passado se torna mais longo e o futuro mais curto, qualquer que seja a lonjura presumida de um e de outro. Ele é o ponto de partida de toda representação do tempo, o que divide o tempo em passado e futuro. É sempre de um ponto de vista presente que se representa o passado e o futuro. Ele é a ponte que assegura a continuidade do passado no futuro e o limite que os separa. É a experiência mais fácil do tempo, pois percepção, e a mais difícil, pois transcurso. Como percepção, o presente é um estado

real de duração, a parte mais sólida, mais estável, mais substancial do tempo. Ele é triplo: momento original, lembrança do passado e tendência ao futuro. O presente é presença, ação, iniciativa. Ele é o lugar do enunciador do tempo, do sujeito, do agir de um enunciador. O presente é o que está diante de mim, iminente, urgente, sem atraso — é como “o corpo do atleta pendido para a frente no momento da largada”. O presente e o passado recente se pertencem, pois o presente o retém e alarga-se; o presente e o futuro imediato também se pertencem e, assim, o presente assegura a continuidade do tempo. Mas, a diferença entre presente, passado e futuro é clara: o passado não é mais e o futuro não é ainda e estão excluídos do presente, que é o que está acontecendo.

A descrição do presente também é contraditória: é a parte mais impegável do tempo, pois transitório, e a mais sólida, porque percepção e local da iniciativa do enunciador do tempo. Como tempo do enunciador, o presente é o tempo vivido, que organiza todas as perspectivas sobre o tempo. O presente-instante pode ser visto de três modos: *como ponto abstrato*, que divide o tempo em antes e depois, fim do antes e início do depois, corte abstrato, não vivido, que permite descer e subir para o passado e o futuro; *como lugar determinado*, vivido, singular, uma experiência vivida concreta, localizada no tempo-calendário, que ocorre aqui-agora; *como instante eterno*, viver no instante é viver na eternidade, que seria a presença da consciência a si mesma, quando ela consegue se ampliar e vencer seu transcurso. O instante é a união da consciência consigo mesma, que perderia seus aspectos futuro e passado, para ser plenamente presente a si. Zenão de Eleia explica a imutabilidade do tempo com o exemplo

da flecha lançada: por um lado, ela está em movimento acelerado; por outro, ela sempre está em um instante e, portanto, parada. Um homem circula em diversos lugares-tempos, idades, mas é sempre ele mesmo e está sempre em si mesmo. Logo, o seu movimento é ilusório, porque está sempre no instante (Lloyd, 1978; Honderich, 1984).

O futuro é o local da expectativa, que exige esforço e atenção

É a segunda parte do tempo, pois posterior ao passado, que é primeiro e anterior. Ele é portador tanto da inquietude, da instabilidade, do medo da finitude, quanto da esperança de ser. A aceitação do futuro é a aceitação do risco-morte, porque é limite ao meu poder, uma ameaça contínua ao ser. Mas, se é incerteza e risco, é também promessa de ser. O futuro completa, termina, aperfeiçoa o ser. O que é no tempo é incompleto e precisa do futuro para se completar. Realizar ações é dirigir-se ao futuro, engajar-se no tempo. É no futuro que se constrói um mundo. Aceitar o futuro é vencer o medo que o tempo inspira: a finitude. Um ser sem necessidade do futuro é o “ser eterno”, o Uno, que sempre é. A descrição do futuro também é aporética: o futuro é tendência ao ser e ao não ser, é certeza e incerteza, é alegria da conquista e angústia do fracasso, vitória do desejo de viver e medo da morte, expectativa de ser e medo de desaparecer antes.

Portanto, toda a ambiguidade do tempo como ser/não ser aparece na descrição de suas partes. No entanto, ao fazerem descrições tão imprecisas e contraditórias do tempo, os autores que estamos seguindo, Lavelle (1945), Guitton (1941), Alquié (1943), Pucelle (1962), Kojève

(1990), nos dão uma ideia mais clara dele. Ele é uma relação dialética entre ser e nada, entre alegria de viver e medo de morrer, entre sofrimento da finitude e desejo de eternidade. A descrição das partes vale pela descrição do todo.

Esta complexidade torna-se maior quando se pensa nas relações que as partes mantêm entre elas. Dependendo da parte que predomina, tem-se um tipo de representação da orientação/direção/sentido do tempo: a) *linear*: o passado precede o presente, que precede o futuro. O presente é ponte entre passado e futuro e há uma relação necessária, causal, que gera uma continuidade inexorável, determinista, do passado ao futuro; b) *teleológica*: o futuro é primeiro e organiza o passado e o presente, pois é nele que estes têm seu fim. Passado e presente são ordenados por uma causa final; c) *presentista*: o presente predomina na atitude do *carpe diem* ou no desejo espiritual de ascensão à eternidade no instante. O monge vive no instante místico, quieto, retendo o passado e antecipando o futuro. É no presente que há a lembrança e a espera e Santo Agostinho propôs um triplo presente: presente-do-passado (lembrança), presente-do-presente (visão), presente-do-futuro (esperança); d) *ramificada*: cada presente abre o futuro como possibilidades diversas, oferecendo ao sujeito a liberdade de escolha da ruptura ou redirecionamento do passado; e) *concêntrica*: para Heidegger, não há assimetria entre passado e futuro, mas unidade articulada do futuro/passado no presente: “um futuro que torna presente o processo de ter sido”. Heidegger põe o futuro como predominante, como local da finitude. O ser-aí (*dasein*) deve partir dessa determinação para o interior da consciência viva, que é o passado e o presente. Ele põe primeiro o futuro-nada, para adentrar

no ser, que é a articulação de passado/presente/futuro, antes do nada. A orientação do tempo do *dasein* não é bem o futuro, posterior ao passado e ao presente, mas o centro de si, reunindo a dispersão desses tempos em uma relação autêntica consigo mesmo, isto é, do *dasein* posto diante da sua finitude. Pode-se pensar ainda em outros modos de articular as partes do tempo: espiral, arqueológica, fractal, estrutural etc. (Ricoeur, 1978, 1983-1985; Santo Agostinho, 1982; Barreau, 1985).

O tempo histórico como “representação intelectual”

O que seria a “dimensão histórica” do tempo? Se o passado é o que não é mais e não é observável, o conhecimento histórico seria possível? O historiador deve se contentar com uma “ilusão intelectual” como resultado de seu trabalho? Vamos nos deter na especialidade do historiador: a sensibilidade à “dimensão histórica” do tempo. Contudo, embora seja central para a história, a categoria “tempo histórico” foi pouco tematizada pelos historiadores. Para Michel de Certeau, “o tempo é o impensado de uma disciplina que não para de utilizá-lo como instrumento taxonômico. O tempo é tão necessário ao historiador que ele o naturalizou e instrumentalizou. Ele é o impensado não porque é impensável, mas porque não é pensado”. O historiador não separa a reflexão teórica sobre o tempo da pesquisa concreta das experiências humanas: sua teoria é prática, sua noção do tempo permanece implícita à sua reconstrução do vivido. Todo trabalho de história é uma organização temporal: recortes, ritmos, periodizações, interrupções, sequências, surpresas, imbricações, entrelaçamentos. Os casos que o

historiador pesquisa já são em si mesmos "temporalidades vividas", que ele tenta reencontrar e reconstituir através da documentação e, por isso, talvez ingenuamente, evite teorizar sobre a temporalidade. É ingênuo porque "narrar uma história" não é (re)vivê-la, é uma operação cognitiva, que exige a teorização. Para Prost, fazendo a teoria da história, o que distingue a questão do historiador em relação às questões de outros cientistas sociais é a "dimensão diacrônica", e mesmo quando trata de estruturas e sincronias, o que o historiador percebe e enfatiza é a mudança. O sentido de sua investigação é acompanhar os homens em suas mudanças, produzindo sua descrição, análise e avaliação (De Certeau, 1974, 1987; Prost, 1996).

Para Philipe Ariès, a "dimensão diacrônica" do tempo é percebida quando se constata a diferença entre o ontem e o hoje e o objetivo da pesquisa histórica é a explicação dessa diferença. A pesquisa histórica se apresenta como uma resposta a uma surpresa, a um espanto com as diferenças entre o hoje e o ontem. O passado só é apreensível pela comparação com o presente, a única duração que o historiador pode conhecer concretamente. Febvre sustenta que a função da história é "explicar o mundo ao mundo", "organizar o passado em função do presente", o que significa que o historiador se dirige ao presente, a seus contemporâneos. O tempo da história-problema seria um tempo de diálogo, de aproximação e comunicação, que pressupõe a diferença entre o presente e o passado. Nesta comunicação, Febvre considera que o maior erro seja o "anacronismo", que leva ao desentendimento, à incomunicabilidade entre o presente e o passado, que teriam um do outro informações equivocadas. No anacronismo, a qualidade da sensibilidade historiadora à

dimensão diacrônica se deteriora e a narração das oscilações temporais se desequilibra: o historiador não "compreende" mais o passado, pois perdeu a "empatia", o vínculo com o passado. Entretanto, Dumoulin e Loraux chamam a atenção para um aspecto positivo do anacronismo — "positivo" no sentido de que poderia enriquecer e aprofundar esta comunicação. O anacronismo, que é a intrusão de uma época em outra, que seria o erro histórico por excelência, pode ter um valor heurístico: a proposição de questões ou técnicas de análise de hoje no passado pode lançar luzes sobre ele. Assim, em vez de fim da comunicação entre passado e presente, ele traria, paradoxalmente, o avanço nesta comunicação. Como fonte de conhecimento, o anacronismo tomaria o tempo "com efeito" e deixaria de ser o "pecado mortal" para tornar-se uma estratégia preciosa de conhecimento. Dumoulin e Loraux têm razão, mas o risco, agora, é a transformação retórica do defeito em "efeito" (Ariès, 1986; Febvre, 1965; Dumoulin, 1986; Loraux, 1992).

Para Bloch, a história é "a ciência dos homens no tempo" e o tempo é "o plasma em que se banham os fenômenos, lugar de sua inteligibilidade". A história é a ciência das "formas das experiências vividas", que se determinam espaço-temporalmente. Para o historiador, não há homem em geral, vago, universal, especulativo, mas vidas determinadas, ou seja, "plasmadas temporalmente". O tempo histórico não é algo exterior, que envolveria os fenômenos, um ser substancial, uma intuição divina, como acreditou Newton, mas a própria forma dos eventos humanos, que lhes dá identidade e inteligibilidade. O tempo histórico esculpe as formas da experiência vivida. Ele não é um tempo físico ou psicológico ou dos astros ou do relógio, divisível e

quantificável, e também não é uma infinidade de fatos sucessivos como a linha é uma infinidade de pontos. O tempo histórico é o das coletividades públicas, das sociedades, civilizações, um tempo comum, que serve de referência aos membros de um grupo. Por um lado, o tempo histórico possui uma objetividade social, é independente da vontade dos indivíduos; por outro, os indivíduos também o criam e tecem, interferem e o transformam, suas biografias modificam a sociedade, mas não podem ignorar o tempo social que se impõe a eles (Bloch, 1974).

A seguir, vamos apresentar algumas elaborações do tempo histórico feitas por historiadores e não historiadores, para "pensar o impensado". Há alguns conceitos e ideias sobre o tempo que são essenciais à "operação historiográfica" e, se fossem usados conscientemente, tornariam a abordagem do passado mais eficaz. Vamos retomar três concepções do tempo histórico como "representação intelectual": o debate entre os Annales e a história tradicional, o tempo-calendário, de Paul Ricoeur, e as categorias meta-históricas de "campo da experiência" e "horizonte de expectativa", de Reinhart Koselleck. São construções diferentes que, por serem diferentes, permitem uma fecunda visão poliédrica da dimensão histórica do tempo. Já abordamos estes temas e autores em outros livros e o sentido da sua retomada, aqui, é (re)organizá-los e torná-los mais acessíveis aos jovens historiadores, que, depois, poderão exercer melhor sua "sensibilidade historiadora". Além disso, "retomar" é reconhecer, recapitulando, ressignificando, reatribuindo sentido, repetindo reflexivamente.

A história seria “o estudo dos fatos humanos do passado”?

Há uma concepção mais tradicional do tempo histórico que, se não for pensada de maneira muito tradicional, mantém sua consistência. Nessa perspectiva, o tempo histórico se confunde com a dimensão do passado das sociedades humanas e a história é “o estudo dos fatos humanos do passado”. Nessa historiografia, o passado pode ser posto em relação mais forte ou mais fraca com o presente, mas sua relação com o futuro é praticamente inexistente. Para os historiadores mais tradicionais, o futuro não existe como dimensão da história concreta e só pode ser incluído no raciocínio do historiador como uma variável desconhecida, isto é, sem valor determinante. Estes historiadores tendem a fazer coincidir o tempo histórico com a dimensão do passado em si, sem qualquer relação ao presente e ao futuro. Esse passado está inscrito no tempo-calendário e é constituído pela sucessão precisamente datada neste dos eventos singulares e irrepetíveis. A singularidade do evento consiste em estar em um momento preciso desta escala homogênea e linear e o historiador, manipulando os documentos, também precisamente datados e verificados, reconstitui empírica e exatamente o que se passou ali naquele momento preciso do calendário. Nessa perspectiva, há certa obsessão pela “reconstituição empírica, precisa e exata do passado”, o que leva a seu isolamento do presente, que seria uma fonte de imprecisões, e à sua reificação. O passado como objeto dessa história é objetivado, posto como exterior ao presente e apreensível “com precisão e exatidão, baseado em fontes seguras”. Esse passado é concebido como a sucessão de

eventos bem reconstituídos e precisamente datados. Eis o que pensa do tempo histórico o historiador tradicional dito “positivista” (Furet, 1982; Carbonnel, 1978; Reis, 2006).

Os historiadores mais heterodoxos, ao contrário, tendem a fazer coincidir o tempo histórico com a “relação presente-passado”, mas sempre cautelosos em relação a uma reflexão histórica sobre o futuro. Como objeto de “ciência”, o tempo histórico confundir-se-ia com o passado dado e o presente que o recebe criticamente. Os Annales combateram a historiografia tradicional sustentando que o passado e o presente se relacionam determinando-se reciprocamente. Enquanto os historiadores tradicionais interditavam o presente como objeto do historiador, pois não seria abordável serena e refletidamente, porque é espaço da experiência e não da reflexão, Bloch propôs o “método regressivo”: o historiador deve partir do presente ao passado e retornar do passado ao presente. Talvez fosse melhor definir seu método como “retrospectivo”, para se evitar o risco da regressão infinita em busca das origens. Para ele, por um lado, o passado explica o presente, pois o presente não é uma mudança radical, uma ruptura rápida e total. Os mecanismos sociais tendem à inércia, são prisões de longa duração: código civil, mentalidade, estruturas sociais. Ignorar este passado comprometeria a ação no presente. O presente é explicável tanto pelo passado imediato quanto por um passado mais remoto, por possuir raízes longas. O presente está enraizado no passado, mas conhecer essa sua raiz não esgota seu conhecimento, porque é também um conjunto de tendências para o futuro e o momento de uma iniciativa original. Ele exige um estudo dele próprio, pois é um

momento original, que combina origens passadas, tendências futuras e ação atual.

Portanto, para Bloch, as relações entre passado e presente são mais complexas e recíprocas. Por seu método retrospectivo, o passado só é compreensível se o historiador for até ele com uma problematização suscitada pela experiência presente e bem formulada racionalmente. O historiador não pode ignorar o presente que o cerca, precisa olhar em torno, ter a sensibilidade histórica de seu presente para, a partir dele, interrogar e explicar o passado. Ele faz o caminho do mais conhecido, o presente, ao menos conhecido, o passado. Ele sabe mais dos tempos mais próximos e parte deles para descobrir os tempos mais longínquos e retornar ao presente, a quem ele se dirige. Esta é à estratégia retrospectiva do conhecimento histórico, um conhecimento a contrapelo: do presente ao passado, do passado ao presente. O historiador segue o tempo à montante, penosamente, até certo ponto, para retornar à jusante, agora, pela segunda vez, tomando conhecimento e reconhecendo a primeira descida, que fora feita às cegas. É como se ele voltasse ao topo do tobogã, ao alto da pista de esqui, como se levasse o rolimã até o pico da rua, para (re)descer, sem medo, de olhos abertos, vendo tudo, avaliando tudo, prazerosamente, desembarcando no presente uma segunda vez. O conhecimento histórico é reflexivo, um retorno às condições iniciais do presente, que não estão em um passado remoto e inatingível, que o presente sabe e quer rever.

O presente tem um interesse vivo pelo passado, perguntas que ele se faz para se compreender melhor enquanto continuidade e diferença. A história como “conhecimento dos homens no tempo”, então, não se

restringe ao passado. Bloch não admite que a história seja apenas “o estudo dos fatos humanos do passado” e muito menos “o estudo dos mortos”, porque ela une o estudo dos vivos (presente) ao dos “vivos ainda” (passado). O objeto da história é a vida presente-passada, que estava na parte superior da ampulheta, e não os homens pulverizados pelo tempo, indiferenciados e amontoados na parte inferior, que são incognoscíveis. Com o método retrospectivo evita-se a vinda mecânica do atrás para a frente e evita-se também a busca das origens, que levaria a uma regressão infinita, que exclui definitivamente o presente da perspectiva do historiador. Este método é o sustentáculo da história-problema, que se apresenta como uma história “cientificamente conduzida”. Temática, essa história elege os temas que interessam ao presente, problematiza-os e trata-os no passado, trazendo informações que o esclarecem sobre sua própria experiência vivida.

O tempo-calendário é “o número das mudanças das sociedades humanas”

Para Ricoeur, o tempo histórico é coletivo, das sociedades, de suas mudanças coletivas, organizadas e dirigidas pelo tempo-calendário. Para ele, o tempo-calendário seria um “terceiro tempo” por fazer a conexão entre o tempo vivido da consciência e o tempo cósmico. O tempo-calendário é indispensável à vida dos indivíduos e das sociedades e é essencial ao historiador. Diversos, os calendários têm uma estrutura comum: sempre há um evento fundador, que abre uma nova época, ponto zero a partir do qual se cortam e se datam os eventos. Desse ponto zero pode-se percorrer o tempo em duas direções: do presente ao passado, do passado

ao presente. O futuro está excluído. Enfim, fixam-se as unidades de medida: dia, mês, ano. O tempo-calendário é simultaneamente astronômico e da consciência. Do tempo físico, ele mantém as características de continuidade, uniformidade, linearidade infinita, segmentável à vontade, a partir de instantes quaisquer; não tem presente, é reversível, mensurável e numerável. É a astronomia que sustenta esta numeração e medida. Mas, o tempo-calendário não é só astronômico, porque o ponto zero é um evento, um presente vivido, determinado e singular, que teria rompido com uma época e aberto outra. O tempo-calendário é um tempo original: o "momento axial" não é astronômico, mas um evento que foi capaz de dar curso novo à história dos homens. Esse momento axial dá posição a todos os outros eventos. Assim, os eventos, sem qualquer relação entre si, são organizados a partir desse momento axial como simultâneos, anteriores e posteriores e nossa própria vida individual recebe sua localização em relação aos eventos datados pelo calendário. No Ocidente, este evento divisor de épocas foi a vinda de Cristo e todos os eventos são "datados", inseridos no tempo-calendário, acompanhados da informação a.C. ou d.C. Há vários calendários, mas a estrutura do tempo dos diversos calendários é a mesma: a inserção da vida dispersa das sociedades em quadros permanentes, definidos por mudanças religiosas, políticas e movimentos naturais regulares. O ano é uma unidade de tempo natural, litúrgica e cívica. O tempo-calendário inscreve a dispersão e multiplicidade da vida individual e coletiva na uniformidade, continuidade e homogeneidade de quadros naturais e sociais permanentes (Ricoeur, 1983-1985).

O historiador opera com o tempo-calendário e busca datar e periodizar as experiências vividas que estuda. O historiador cria sua periodização orientado por sua interpretação ou deve oferecer uma periodização única? A periodização é realista ou interpretativa? Talvez possamos dizer que o realismo da datação não impede a interpretação da periodização. Por um lado, as datas não podem deixar de ser sempre as mesmas para qualquer historiador: 1792, 1789, 1822, 1922, 1968, 1989 definem os mesmos eventos para todos. Neste sentido, a datação em história é realista e consensual. Não se pode colocar a Revolução Francesa em outra data, a II Guerra Mundial não ocorreu no século XIX. O controle do antes e do depois dos eventos deve ser o mais preciso possível. O primeiro esforço do historiador é produzir uma sucessão rigorosa dos eventos, ou seja, datar com rigor. A partir desta base de dados, ele constrói sua interpretação. A pesquisa histórica tem, por um lado, uma dimensão reconstituidora dos fatos e, por outro, uma dimensão problematizadora e avaliadora, que afeta e modifica a reconstituição, sem comprometê-la e enriquecendo-a. Quando se põe a interpretar, o historiador cria fases, épocas, idades, eras, etapas de declínio, ascensão, crise, estagnação, apogeu, início, fim, continuidade, ruptura, ritmos. O historiador coordena as datas e lhes atribui um sentido. Por exemplo: em 1492, Cristóvão Colombo chegou à América. Isto é um dado e uma data consensual. Definida a data, o historiador perguntará: “o que esta data significa?” (Pomian, 1984). Para Bosi (1992),

> narrar é enumerar, contar o que aconteceu exige que se diga o ano, o dia, a hora. As datas são pontas de iceberg, balizas que orientam a navegação no tempo, evitando o choque e o naufrágio. As datas são sinais

inequívocos, números, sempre iguais a si mesmas. As datas são numes, pontos de luz na escuridão do tempo.

O conhecimento das datas supõe a compreensão de sucessões, sincronismos, convergências, intervalos, sequências. A data é sinal e não toma o lugar do fato que ela representa. Todo corte em história é uma representação, uma atribuição de sentido. Nada começa e termina absolutamente, porque não se corta o tempo. Para datar, o historiador recorre aos vestígios deixados pelo passado, que têm um lado material: couro, metal, madeira, barro, argila, cerâmica, pedra, papel, tinta, impressões diversas, e um conteúdo interno, uma mensagem deixada pelos homens do passado. O lado material do vestígio é importante porque deixa a mensagem durar e porque já é uma mensagem sobre os meios materiais de expressão daquela época. No presente, o historiador examina um vestígio para interpretar aquela mensagem do efêmero: “os homens passam, mas suas obras permanecem”. O vestígio indica o aqui-agora da passagem dos vivos. Ele orienta a pesquisa dos vivos sobre os outros enquanto eram vivos. Ele assegura que houve a passagem anterior de outros homens vivos. A história é o conhecimento por meio de vestígios: ela procura o significado de um passado acabado que permanece em seus vestígios. O vestígio é coisa e sinal. Ele se insere no tempo-calendário, carrega em si sua data. Ele revela bem o lado paradoxal do tempo: “faz aparecer” o passado sem torná-lo presente. Nele, o passado é um ausente que afirma sua presença. Para Ricoeur, o vestígio é um dos instrumentos mais enigmáticos pelos quais a narrativa histórica refigura o tempo e os historiadores fariam bem em não somente

usá-lo, mas em se perguntar sobre o que ele significa (Ricoeur, 1983-1985).

O tempo-calendário organiza a vida humana dentro de quadros permanentes, conta/enumera a vida humana, que não é quantificável como pura vida humana. Ela adquire forma: inícios e fins, expressão, relevância, ritmos, recomeços, sentido e direção. O tempo-calendário data os feitos, as obras, nascimentos e mortes, surpresas e descontinuidades. O tempo-calendário é "o número das mudanças das sociedades humanas", visa a numeração do inumerável, ou seja, dos ritmos mais rápidos e mais lentos da vida humana. Contudo, o tempo-calendário permitiria, de fato, ao historiador conhecer efetivamente a experiência vivida, transitória, finita, mortal? Se ele não permite um conhecimento exaustivo, definitivo e absoluto das "mudanças perpétuas das sociedades humanas", pelo menos, as datas e vestígios, como diria Ricoeur, como os símbolos, "dão o que pensar" (Ricoeur, 1960).

As categorias meta-históricas que revelam o tempo histórico: "campo da experiência" e "horizonte de expectativa"

Para Koselleck, o tempo-calendário não resolve o problema posto pelo tempo histórico, que continua sendo a questão mais difícil para o conhecimento histórico. Ele insiste na importância em se datar corretamente os fatos, mas isto seria apenas as condições prévias e não define o que se poderia chamar de "tempo da história". Para Koselleck, a cronologia oferece calendários e medidas relacionadas a um tempo comum, o do sistema planetário, calculado segundo as leis da física e da astronomia. Mas, para ele, quando

alguém se interessa pelas relações entre história e tempo, não é no calendário que pensa, mas “nas rugas no rosto do velho, nos meios de comunicação modernos convivendo com os passados, na sucessão de gerações”. Um tempo mensurável da natureza não se refere a um conceito de tempo histórico. O tempo histórico se liga às ações sociais e políticas, a seres humanos concretos, agentes e sofredores, às instituições e organizações que dependem deles. Cada uma delas tem seu ritmo próprio de realização. A interpretação destas experiências nos obriga a ultrapassar as determinações naturais do tempo (Koselleck, 1990).

Para ele, a questão maior posta pelo tempo histórico é: “como, em cada presente, as dimensões temporais do passado e do futuro foram postas em relação?”. Sua hipótese: “determinando a diferença entre passado e futuro, entre campo da experiência e horizonte de expectativa, em um presente, é possível apreender alguma coisa que seria chamada de ‘tempo histórico’”. Passado e futuro necessariamente remetem-se um a outro e essa relação é que dá sentido à ideia de temporalização. Na experiência individual, por exemplo, o envelhecimento modifica a relação entre experiência e expectativa, quando se é mais jovem ou se é mais velho, o passado e o futuro significam diferentemente e sua relação se altera. Portanto, o tempo histórico, para Koselleck, é pensável por duas categorias principais: “campo da experiência” e “horizonte de expectativa”. Essas categorias não são ligadas à linguagem das fontes, não são realidades históricas, mas categorias formais de conhecimento suscetíveis de ajudar a fundar a possibilidade de uma história. A história é sempre de experiências vividas e de esperas dos homens que agem e sofrem. Os conceitos de experiência e expectativa

referem-se um a outro, não se pode ter um termo sem outro. Sem essas categorias, para ele, a história seria mesmo impensável. Elas estruturam tanto a história-realidade, como experiências-expectativas determinadas, quanto a história-conhecimento, como conceitos formais que permitem abordar aquelas:

> experiência e espera são duas categorias que, entrecruzando passado e futuro, são perfeitamente aptas a tematizar o tempo histórico. Tanto a história concreta se realiza no cruzamento de certas experiências e certas esperas, como oferece ao conhecimento histórico as definições formais que permitem decriptar aquela realização. Elas remetem à temporalidade do homem e de alguma forma meta-histórica à temporalidade da história. O tempo histórico não é então somente uma expressão vazia de conteúdo, mas um valor adequado à história e cuja transformação pode-se deduzir da coordenação variável entre experiência e espera... (Koselleck, 1990).

A “experiência” é o passado atual, cujos eventos foram integrados e podem ser rememorados por uma elaboração racional, e também comportamentos inconscientes, estranhos a ela mesma. A “expectativa” é o passado atualizado no presente. São conceitos assimétricos: a espera não se deixa deduzir da experiência, passado e futuro não se recobrem. A presença do passado é outra que a do futuro. O passado constitui um espaço, pois é aglomeração de experiências em um todo que se dá ao mesmo tempo; o futuro é um horizonte, pois é uma linha atrás da qual se abre um novo campo da experiência possível cujo conhecimento é inantecipável. São conceitos assimétricos e de sua

diferença pode-se deduzir algo que seria o tempo histórico. Um não se deixa transpor no outro sem que haja ruptura. O tempo histórico é esta tensão entre experiência e expectativa, uma relação estática não é concebível. Eles constituem uma diferença temporal em nosso presente, na medida em que se imbricam de forma desigual. A diferença revelada por essas categorias nos remete a uma característica estrutural da história: o futuro da história não é o resultado simples do passado, embora este traga conselhos. A relação entre eles tem a estrutura do prognóstico: o possível deduzido dos dados do passado. Essas diferenças entre experiência e expectativa são plurais, isto é, o tempo histórico não é um, mas múltiplo e os tempos se superpõem. Cada época mantém relações diferentes com seu passado e futuro, cada presente constrói ritmos históricos diferenciados, mesmo se um deles predomina. Estas categorias, por serem formais, são transistóricas e permitem o conhecimento de tempos históricos múltiplos.

Portanto, em Koselleck, o tempo histórico, sem ignorar as medidas do tempo-calendário, não se confunde jamais com este. A reflexão sobre o tempo histórico é feita através dos conceitos que analisam e interpretam as ações e intenções de sujeitos coletivos e singulares. O tempo histórico perde a continuidade, homogeneidade e linearidade conferidas pelo tempo-calendário, pois sua referência não é mais apenas o número dos movimentos objetivos, mas as relações de dependência, reciprocidade e descontinuidade das mudanças políticas e sociais. Ele se torna intrínseco à experiência vivida das sociedades particulares, ou seja, sua relação particular a seu passado e a seu futuro antecipado. Assim, não se pode falar de um tempo

histórico único, mas de tempos históricos plurais, como são plurais as sociedades. Pode-se falar de tempos históricos heterogêneos, com mudanças e direções não lineares. As sociedades se relacionam diferentemente, em cada época, com seu próprio passado e com seu futuro. Isto é: uma sociedade pode mudar de perspectiva em relação a si mesma, pode resgatar passados esquecidos, esquecer passados sempre presentes, abandonar projetos, propor outras esperas. A história se torna plenamente uma "ciência dos homens no tempo" porque passa a incluir também o futuro em sua perspectiva. Aliás, o objetivo das sociedades é construir a ação que as levará ao futuro, que irá realizar suas metas. Elas não podem atingi-las apenas do presente para o futuro e precisam fazer um "recuo estratégico" ao passado. Uma metáfora que pode iluminar a relação entre a sociedade e o tempo é a do cobrador de um pênalti ou de uma falta no futebol: chegar às redes é a meta, o *goal* (futuro), mas o cobrador não pode chutar apenas da marca do pênalti (presente) para o objetivo (futuro), pois não teria impulso, e precisa, então, criar este impulso fazendo um "recuo estratégico" (passado): um traçado escolhido, curto ou longo, reto ou curvo, para a direita ou para a esquerda...

O tempo histórico é, portanto, em primeiro lugar, uma "representação intelectual", porque não é uma reconstituição dos fatos tal como se passaram. Não há coincidência entre a narrativa histórica e a experiência passada que narra. Uma obra de história é uma sofisticada construção intelectual do historiador. O tempo histórico como representação intelectual é um conceito complexo que engloba todas as formas de apreensão do tempo: intelectual, psicológica, biológica, social... O controle do tempo histórico põe em ação

operações mentais: identificação, associação, memória, juízo, comparação, medida; *operações psicológicas:* percepção da duração, retrospecção, transposição, projeção, expressões afetivas, atitudes em relação a valores culturais. O controle desse conceito supõe o desenvolvimento integral da pessoa: *capacidade de abstração* do presente, de recuo, de representar simbolicamente um século, um milênio, de situar um evento, um personagem, um processo, cronologicamente, antes e depois na sucessão; *capacidade de evocação*, de ver o que só aparece por vestígios e documentos, de imaginar uma época, de avaliar a mudança, de perceber velocidades históricas: mudanças rápidas, lentas, ritmos não uniformes, heterogêneos, descontínuos. Enfim, "ter sentido histórico" é ter a sensibilidade à tensão da "dimensão diacrônico-sincrônica" do tempo, é perceber que os homens mudam, as instituições mudam, é ser capaz de perceber as durações: continuidade e mudança, mudança e continuidade, as rupturas e a solidariedade entre as épocas (Prost, 1996; Pomian, 1984, 1993).

Em segundo lugar, o tempo histórico é uma "representação cultural", porque o historiador não realiza sua operação historiográfica fora de uma sociedade e época e toda sociedade e época se orientam por uma "representação cultural" da temporalidade. Aqui, estamos apresentando esta representação cultural em "segundo lugar", mas ela talvez ocupe o primeiro lugar na operação historiográfica. A construção intelectual do historiador está impregnada da visão do mundo de sua sociedade e época, por mais que tente se destacar e se apresentar como neutra, asséptica, objetiva, o que só revela a ingenuidade do historiador. Para Gourevitch (1978),

> as representações do tempo são componentes essenciais da consciência social. A estrutura da consciência social reflete os ritmos e cadências que marcam a evolução da cultura. O modo de percepção e de apercepção do tempo revela as tendências fundamentais da sociedade, de seus grupos, classes, indivíduos. O tempo é uma categoria central no modelo do mundo de uma cultura e a representação cultural do tempo domina a experiência vivida e todas as suas expressões sejam elas as mais abstratas e formais.
>
> Inclusive, a escrita da história.

O tempo histórico como “representação cultural”

Por que o homem está aí? Qual seria o sentido da presença humana no mundo? Que direção dar às ações, às escolhas e decisões, à vida? Como seria o melhor modo de se comportar e se conduzir, o que festejar e comemorar, o que preservar ou esquecer? O que esperar? Quem sou eu e o que posso ou devo fazer? São questões que todo homem se coloca quando se descobre aí, no espaço-tempo, vivo, histórico, aspirando e querendo agir, venerando e preservando o passado ou querendo destruí-lo pela crítica radical. Contudo, embora as formule, os homens raramente se inquietam com estas questões, que os tocam apenas de leve, porque têm todas as respostas já oferecidas por sua sociedade e época. Na verdade, estas questões podem até parecer ridículas a quem já se sente integrado plenamente a seu mundo social e ao cosmos. A sociedade constrói “representações” de sua presença no mundo e as inculca nos indivíduos, tornando-se neles um *habitus*, estruturando sua visão de si mesmos, dos

outros e da história. Toda sociedade é governada por um "regime de historicidade", por um discurso sobre o tempo que dá sentido e localização a seus membros. Estas "ordens do tempo" são criações, narrativas de si de uma sociedade, mas, depois de criadas, tornam-se o próprio real, a verdade absoluta, e os indivíduos se sentem enjaulados nestas "grades temporais". Um "regime de historicidade" se impõe imperiosamente aos indivíduos sem que eles se deem conta, conferindo forma, plasmando, esculpindo seu corpo, seu cotidiano, enfim, sua vida.

François Hartog, dialogando com Koselleck e com o antropólogo Sahlins, criou este conceito de "regime de historicidade" para se referir ao modo como uma sociedade trata seu passado, ao modo de consciência de si de uma comunidade humana. Esta noção pode ser um instrumento para comparar tempos históricos diferentes, lançar luz sobre formas singulares de experiência do tempo. Hartog esclarece que este conceito não é uma "cronosofia", não é uma metafísica universal, quer somente exprimir uma ordem histórica dominante do tempo, uma forma de ordenar e traduzir as experiências do tempo, articulando e dando sentido, trançando as dimensões do passado/presente/futuro. Um "regime de historicidade" se instala lentamente e dura muito tempo. A historicidade é a condição de ser histórico, em que o homem se sente presente a si mesmo enquanto histórico. Mas, este "sentir-se presente a si historicamente" é um "regime de historicidade", uma "ordem do tempo", aliás, "ordens", "regimes", que variam segundo lugares e tempos. São ordens imperiosas, os indivíduos se dobram a elas sem se dar conta. Elas se impõem por si mesmas e, se queremos contradizê-las, nós nos chocamos com elas. As relações

que uma sociedade mantém com o tempo parecem incontestáveis e, geralmente, os indivíduos têm pouca margem para negociação. Talvez, este conceito seja uma atualização do conceito de “mentalidades coletivas” dos fundadores dos Annales, em que a historicidade também era uma ordem cultural imperiosa, que se impunha aos indivíduos (Hartog, 2003; Pomian, 1984).

Um “regime de historicidade”, e fica clara a influência de Koselleck, é uma articulação, em um presente, entre um “campo da experiência” e um “horizonte de expectativa”, é a consciência histórica e de si deste presente, é do que ele se lembra e o que ele espera. Com estas categorias formais de Koselleck, que se determinam em “regimes de historicidade” concretos, pode-se dar uma olhada rápida sobre milênios da história da cultura ocidental. Para Hartog, os “regimes de historicidade” são de longa duração e mesmo quando passam continuam convivendo e assombrando o novo. Vamos aplicar estas categorias de Koselleck e Hartog e ver como elas se preencheram de conteúdo nos últimos três milênios da história ocidental.

O regime de historicidade das sociedades arcaicas: o ponto-instante

A obra de Mircea Eliade trata de forma instigante da experiência da temporalidade das sociedades arcaicas. Segundo Eliade, o homem arcaico criou uma “representação do mundo” em que a historicidade é recusada. O homem arcaico tem horror à mudança, à novidade, ao evento, que lhe parece desconhecido e ameaçador. Ele se desvia do tempo e da história procurando repetir os gestos paradigmáticos dos deuses ao criarem um mundo perfeito. Para eles, o mundo já é

perfeito e o homem não tem de acrescentar nada mais. Aliás, a cultura proíbe gestos, atitudes e comportamentos diferentes e impõe a repetição do modo de vida dos ancestrais, que já repetiam os gestos fundadores dos deuses. Todo o seu vivido é sacralizado porque ritualizado: ele repete a cada instante o ato cósmico da Criação. A cada gesto profano, cotidiano, ele procura a inspiração do ato criador divino. O seu cotidiano é uma revivência ininterrupta do começo, da origem. Todos as atividades profanas — caça, pesca, agricultura, jogos, conflitos, sexualidade — possuem seus arquétipos. Todos os atos importantes da vida foram revelados, na origem, por deuses e heróis e os homens devem apenas repetir esses gestos paradigmáticos e exemplares. Essa repetição e participação em um arquétipo são o que confere à vida cotidiana realidade e sentido e o que não tem exemplo é sem sentido e realidade (Eliade, 1969; Reis, 2009).

O homem arcaico se reconhece como real na medida em que não é ele mesmo, mas quando repete e imita os gestos do outro. Ele não tem o direito de criar, inventar, inovar, começar, inaugurar um tempo. Ele abole o tempo, o transcurso do passado ao futuro, procurando manter o seu agora coincidindo com o tempo da origem. A “mentalidade arcaica” quer permanecer no eterno presente da criação e suspende a duração, abole a historicidade. Ele vive em um tempo mítico, sagrado, estável, eterno. Pelo ritual, ele regenera o tempo profano, que é experiência da finitude, da corruptibilidade, da mudança. Cada festa de ano-novo abole o ano anterior e reinaugura uma nova era: renascimento, purificação, zero temporal, eterno retorno ao ser original. O homem primitivo livra-se do tempo e da história, preenchendo sua vida com rituais de

regeneração do tempo, que elimina os males, anula o tempo escoado, abole a história, por um contínuo retorno à origem.

A representação da historicidade arcaica é anti-histórica: desvaloriza a experiência temporal, recusa a sua irreversibilidade, procura viver em um eterno sagrado presente. O tempo é abolido e a história como "ciência das mudanças das sociedades humanas" é uma impossibilidade. A memória arcaica não se lembra de eventos particulares e de personagens autênticos. Ela põe categorias no lugar dos eventos, arquétipos no lugar de personagens históricos. O personagem é assimilado a seu modelo mítico e o evento é integrado na categoria das ações míticas. A lembrança de eventos e personagens é exemplar: as ações são impessoais, modelos, os personagens são tipos. A lembrança é poética: o artista cria o exemplo e o modelo das ações e personagens. A mentalidade primitiva quer o Ser, a Presença, e se defende como pode contra o novo e a irreversibilidade temporal. Durante milênios, a humanidade se opôs dessa forma mítica à experiência vivida, à sucessão dos eventos. Estava, é claro, mergulhada na temporalidade, em sua historicidade, mas, como afirma Lévi-Strauss, isso a repugnava e ela preferia ignorá-la. Ela procurava se libertar do evento tentando manter-se na origem, no antes do tempo, criando a eternidade no instante do ritual. O ritual repete a criação do mundo, reatualiza a criação do mundo naquele instante. A realidade histórica é profana, irreal, nada, e os arcaicos recusavam a sucessão irreversível dos eventos e queriam não perder o contato com o Ser, com a origem sagrada.

Esta é uma "representação do mundo", um discurso mitológico que dá sentido à experiência vivida, mas que

se confunde com a própria experiência. Em seu vivido, os homens viviam dominados pelo campo da experiência, o passado se impunha sobre o presente e o horizonte de expectativa era repetir o campo da experiência. Este é um “regime de historicidade” em que o tempo não é valorizado como mudança, mas como continuidade do mesmo: o passado não é apenas preservado, mas reatualizado, revivido no presente e no futuro. O futuro será igual ao passado e a diferença temporal é minimizada, oferecendo o conforto da estabilidade social, do reconhecimento quase absoluto entre todos os membros da sociedade, mas oprimindo com violência o inovador, o diferente, a alteridade, que era tratado como iconoclasta, destruidor da ordem sagrada do tempo. Estes tentavam dizer a seus contemporâneos que aquela forma de organizar o tempo era somente uma forma possível e não o único caminho, a verdade da vida. Mas, aquele “regime de historicidade” era um discurso imperioso, incontestável, sobre a historicidade naquela época e cultura (Eliade, 1969; Hartog, 2003).

O regime de historicidade grego: o círculo

Entre os gregos, essa “sede de realidade” era menos mítica e religiosa e mais teórica. Apesar de terem criado a ciência dos homens no tempo, os gregos possuíam também um pensamento extremamente anti-histórico. Sua teoria concebia também apenas o conhecimento do eterno, do permanente, do supralunar. O pensamento grego contemplava um mundo em movimento circular, com as categorias da unidade, continuidade e eternidade. Para eles, somente o movimento circular pode ser eterno; o movimento retilíneo, não, porque não pode ser infinito. O movimento circular, para Aristóteles, é infinitamente contínuo, vai de um termo a esse mesmo

termo, não se vai a parte alguma, não se ganha e não se perde nada, nada nasce, nada morre, nada falta. O movimento circular é estéril, isto é, perfeito, pois não acrescenta ser ao que já é: o movimento circular não revela o tempo, mas a eternidade. Nele não há mudança, transição, novidade, evento, alteridade. O ser cognoscível, como a esfera celeste, só pode ser em movimento circular. A teoria estava voltada para a eternidade, para o ser enquanto ser. Não era religião, mas *episteme.* Aristóteles desprezava a ciência dos homens no tempo, a nova criação de Heródoto, porque o particular, o acontecido, o evento irrepetível é incognoscível. O transitório, o sucessivo linear, o mundo da corruptibilidade temporal seria incognoscível e, portanto, desprezível (Lloyd, 1978; Aristóteles, 1926).

É surpreendente que esse pensamento antissublunar tenha podido criar a história, um saber das ações humanas como resultado de investigação que aspirasse à verdade. A verdade não seria privilégio do supralunar e de seu conhecimento pela teoria? Como encontrá-la no sublunar e na narrativa de fatos particulares? Eis a originalidade grega: eles puderam criar a história porque viram que alguns aspectos dessa experiência temporal tinham direito à eternidade e poderiam ser repetidos. Eles vão criar um tipo de conhecimento das estruturas imutáveis (circulares) do mundo sublunar humano. Heródoto elevou a história sublunar ao supralunar quando pretendeu eternizar as grandes ações dos grandes personagens gregos, para não serem esquecidas e se tornarem exemplos, modelos. O sublunar ganhou algum *status* de perenidade e só nessa medida tornou-se resgatável pelo conhecimento. A história foi possível entre os gregos porque eles viram algo de eterno no tempo: as alegrias, as glórias, a

vitória, o sucesso, o grande gênio, o poder, que dão sentido e realidade à historicidade. Esses eventos tornam-se tipos, categorias, que devem ser lembrados e repetidos por toda a eternidade (Collingwood, 1981).

O regime de historicidade ou a “mentalidade grega”, portanto, ainda se movia em uma lógica mítica: impunha a lembrança dos grandes eventos e personagens exemplares, exigia que os homens do presente os imitassem. O horizonte de expectativa do homem grego era tornar-se um imortal, ter a fama eterna. A história, a experiência temporal, local das ações humanas, tornou-se objeto de uma reflexão universalizante ética, estética e política: as ações e personagens do bem, as obras mais belas, a ação política mais justa. A experiência temporal foi submetida à lógica do supralunar de dois modos: pela história *magistra vitae* e por uma visão natural da experiência humana, que será sempre a mesma. Há uma natureza humana que se repete e os homens do futuro farão o mesmo que fizeram os do passado e do presente: plantar, colher, comer, amar, guerrear, disputar, nascer e morrer. Não há nada de novo sob o sol!

O regime de historicidade judaico-cristão: a linha escatológica

Para Eliade, os judeus foram os primeiros a valorizar a história. Eles ultrapassaram as visões tradicionais do instante e do círculo e deram ao tempo a imagem de uma linha. Pela primeira vez, o movimento retilíneo irreversível, que vai de um termo a outro, que é pura sucessividade, que busca seu ser no futuro, foi considerado o caminho para o infinito. Os eventos têm sentido como sucessão irreversível, como passagem sucessiva de um a outro. Os judeus tiveram a coragem

de aceitar a historicidade porque acreditaram que os eventos descontínuos expressavam a vontade de Deus e, como presença de Deus, teriam sentido e seriam reais. Deus está presente na história, intervém nos assuntos humanos. A história é teofania e os eventos são situações do homem diante de Deus. O tempo é expressão divina. A revelação de Deus se deu no tempo e não fora dele: Moisés recebeu as Tábuas da Lei em certo lugar e data — um evento histórico, irreversível, singular. A história torna-se o lugar do diálogo entre Deus e os homens (Eliade, 1969).

Os cristãos, que herdaram a tradição judaica, também só poderão suportar o seu projeto de "vida autêntica", mergulhada na finitude, porque possuem a fé de que Deus está presente no tempo e os acompanha, protegendo e punindo. A "mentalidade cristã", segundo Le Goff, renovou o problema do tempo e da história, porque é uma religião quase humana, que possui datas, eventos, lugares sagrados, presente, passado, futuro, uma escatologia. Cristo veio à história como homem e sua vinda deu um centro, um passado, futuro e direção para a história. O cristianismo abre o círculo grego e impõe a linearidade: a história começa com a queda de Adão e Eva, a Bíblia narra a vida dos judeus e cristãos no Antigo Testamento e no Novo Testamento, os eventos, os personagens, as situações, os diálogos com Deus, os ensinamentos de Deus através dos profetas. O cristão valoriza a experiência temporal, pois a toma como uma punição merecida e tem fé na misericórdia de Deus, no seu perdão, que o libertará da miséria temporal e o recolocará na eternidade. Ao mesmo tempo, valoriza a história como diálogo com Deus e local da interação constante da Providência Divina, e a desvaloriza, pois deseja intensamente seu fim. O cristão aceita a história,

pois expressão da vontade de Deus; teme-a e sofre-a, pois punição divina, e deseja o fim da história (Pattaro, 1978).

O campo da experiência dos cristãos é o pecado, a punição, o sofrimento, a profecia, a vinda de Cristo, a Paixão; o horizonte de expectativa é a volta iminente do Messias, que porá fim ao castigo do tempo e da história e separará os bons dos maus, salvando a uns e condenando a outros. A esperança é que, no fim da linha, o Messias os espera de braços abertos e a história é o caminho que têm de atravessar para retornar à casa do Pai. A esperança é que a história será totalmente abolida no futuro — a sua linearidade só é tolerada porque se acredita que ela cessará um dia. A história não é eterna, o tempo e seu império serão abolidos e a eternidade vencerá. O cristão aceita conviver e até valoriza a história, mas tem fé que a eternidade abolirá o tempo de um só golpe. Não se deve dizer a um cristão, sobretudo protestante, que isto é só uma "representação cultural" do tempo histórico, um modo de ver a temporalidade, uma fábula, e não a verdade da vida...

O regime de historicidade moderno: a linha utópica

Para Koselleck, em sua obra *Futuro-passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (1990), a partir do século XVIII, a tendência linear de busca da Salvação no futuro iminente, com a chegada do Messias, criação do judaico-cristianismo, foi secularizada. A profecia cristã tornou-se utopia. A ideia de progresso, antes restrita ao conhecimento, generalizou-se, e, agora, todos os aspectos da atividade humana caminhavam para uma perfeição futura. Não se queria mais impedir o tempo de gerar, sofrendo-o, mas forçá-lo a gerar. Acreditava-se que o homem, ele próprio, iria se resgatar,

se salvar, e nesse mundo mesmo, pela construção de uma sociedade moral e racional e pelo acúmulo progressivo de conhecimentos sobre o mundo. A ideia de progresso exprimia essa nova situação em que o homem se sentia produtor, criador do futuro. A esperança escatológica cedeu lugar à confiança no futuro terrestre. O apocalipse cedeu lugar à utopia: “se o fim do mundo devia ser o fim das significações humanas, a utopia se apresenta como a consagração global de todas as esferas e todas as significações humanas”. O século XVIII fugiu do século XVIII em direção ao século XXI. A utopia era fruto da fantasia imaginativa, da análise do presente, da crítica da ordem estabelecida, da defesa de valores racionais e da esperança de que a história e seus horrores seriam superados (Koselleck, 1990).

No século XVIII, os europeus tenderam vertiginosamente ao futuro, que não seria mais o fim do mundo, mas a realização do mundo. A espera era outra: o progresso da Razão estava aberto e estava nas mãos dos homens a aceleração do tempo. Para Koselleck, o pensamento do tempo específico da modernidade foram as filosofias da história. Por elas, a modernidade rompia com o passado e se abria ao futuro, combinando previsão racional e intuição profética. Na filosofia do progresso, havia mistura de elaboração racional do futuro e espera da salvação. Na verdade, havia “fé na Razão”: a ação dos homens deveria produzir a aproximação acelerada do futuro ao presente. O presente era uma eterna novidade, pois tomado pelo futuro, que não seria para as futuras gerações, mas para a atual mesma. O presente perdeu a possibilidade de ser vivido como presente e escapou para dentro do futuro. O tempo se dividiu em períodos de “revolução” e “reação”. A tese do progresso garantia a perfectibilidade, a

racionalização progressiva de todas as esferas da atividade humana. Nos séculos XVIII e XIX, a modernidade se concebia como liberada de toda referência ao passado, opondo-se à história em seu conjunto. Concebia-se como uma constante renovação. A história seria, então, um progresso coerente, unificado e acelerado da humanidade, um sujeito singular-coletivo, em direção ao futuro. Esse processo de implantação do futuro no presente foi designado por termos novos: *revolução*, *progresso*, *emancipação*, *evolução*, *crise*, *espírito do tempo*, termos que a modernidade criou para se pensar, sem fazer empréstimos a outras épocas (Reis, 2005).

Para Habermas, os tempos novos foram marcados pela reflexividade: a modernidade buscou em si mesma sua normatividade, remetendo-se a si mesma, não querendo ser devedora nem da Antiguidade e nem do cristianismo. Ela queria ser autônoma, autoconsciente, fundada sobre seus próprios meios. Ela se percebia como não fixidez, como atualização constante, como plena historicização. A modernidade acreditava que o futuro iria trazer uma novidade sem precedentes, a mudança acelerada era para o melhor, que os homens faziam a história e a levavam das trevas às Luzes, do passado obscuro ao futuro iluminado, por meio da aceleração do tempo, da revolução, que eliminava atrasos, sobrevivências, ignorâncias. Esse futuro iluminado seria conquistado pelo homem, que o antecipava, planejava seu acesso e o executava. A modernidade era o reino da mudança, da transformação acelerada — havia um culto da história como produção de eventos novos. As filosofias da história eram “grandes narrativas”, pois se referiam à humanidade como sujeito racional e pretendiam produzir um desenho total do

desenvolvimento histórico. Eram “grandes narrativas” porque totais (abarcando passado, presente, futuro e todos os eventos), de um objeto universal (a humanidade, sujeito singular-coletivo universal). Para Ricoeur, eram narrativas e a própria história, porque a ação executava a narrativa, que era o saber, a consciência verdadeira da história. Não havia distância entre interpretação e ação, a narrativa era um mapa vivo da história, que legitimava a ação e era confirmada por esta (Habermas, 1985; Ricoeur, 1983-1985).

Koselleck, em sua obra *Le régne de la critique* (1979), foi um crítico radical das filosofias da história iluminista. Para ele, a crítica iluminista era hipócrita, porque era uma crítica moral que escondia suas intenções políticas. Resultado dessa dissimulação: o terror, a soberania indiscutível da utopia. O lugar-e-tempo-nenhum era soberano sobre o aqui-agora. A “liberdade” era o que a grande narrativa iluminista via no fim da história, a ser conquistada pela ação concreta dos homens. “Fazer-história” e “fazer-a-história” não se diferenciavam, a ação encontrava sua legitimidade na Razão e a Razão era legitimada pela ação. Interpretação e intervenção/ação se recobriam. O espaço da experiência era abreviado e interrompido para que o horizonte de expectativa se tornasse já o campo da experiência. O culto da história servia a sua destruição como história, dispersão e horrores, para se inaugurar o reino da Moral, da Razão, da Perfeição, da Liberdade, da Eternidade. E pela ação mesma dos homens, por sua crítica racional prática do presente. Terá sido este “regime de historicidade” uma mera “filosofia especulativa” sobre o que deveria ser o tempo e a história? Ou será que uma “representação cultural” da

historicidade é muito mais que um discurso, mas a própria realidade?

O regime de historicidade do mundo pós-1989: o presentismo

Para Hartog, em sua obra *Régimes d'historicité: présentisme et experiences du temps* (2003), a temporalidade contemporânea é dominada pelo presente. O grande evento que definiu nossa época ocorreu em 1989: a queda do muro de Berlim, que representou o fim do projeto comunista e da revolução e a ascensão de múltiplos fundamentalismos. Teria sido a revogação do regime de historicidade anterior ou uma reinterpretação? Para ele, não há dúvida de que houve um corte no tempo: o fim da tirania do futuro, que se tornou imprevisível. A crise do futuro estremeceu a relação do Ocidente com o tempo e a história tornou-se um túnel escuro, sem segurança, incerto. Vivemos em uma ordem do tempo desorientada, entre dois abismos: de um lado, um passado que não foi abolido e esquecido, mas que não orienta mais o presente e nem permite imaginar o futuro; de outro, um futuro sem a menor imagem/figura antecipada. Vivemos em uma "brecha temporal": o tempo histórico parece parado! Hartog insiste que, ao propor que vivemos este corte temporal, não quer ser mais um a celebrar o "fim da história", mas estimular a reflexão, desfazer a evidência do presente, historicizar o presente.

Neste presentismo pós-1989, vivemos já no absoluto, pois temos a velocidade onipresente. Para que olhar para trás? Veloz, o presente torna-se eterno. Cada um está persuadido de que cada dia será seu último dia! E assim se quer apreciar cada hora, porque só o presente

é felicidade. O passado e o futuro são desvalorizados em nome da vida e da arte. Neste momento, os pensadores e movimentos que antes valorizaram o presente são resgatados, sobretudo Nietzsche, que atacou a cultura histórica em nome da vida presente. Em maio de 1968, gritou-se: “Esquecer o futuro!”, “Tudo agora!”. O presentismo é contra o progresso, contra o caráter positivo da marcha para o futuro. É o fim de uma ilusão: o presente não é mais revolução. E, por isso, é chamado de “pós-moderno” (Hartog, 2003).

Que sentido atribuir a este presentismo dominante? Para Hartog, vivemos o tempo imperioso da globalização, que é, concomitantemente, fruto da crise de confiança no progresso e sua realização: o progresso tecnológico continua a galopar e a sociedade de consumo se expande. Os anos 1980 viram o crescimento de uma economia mundial, a sociedade de consumo inflou o presente com a busca vertiginosa de inovações e lucro. As palavras-chave do presentismo são “produtividade”, “flexibilidade”, “mobilidade”, que expressam o tempo empresarial capitalista dominante. O tempo-mercadoria se radicalizou e deve ser comprado, consumido até o nanossegundo. A mídia tem este tempo: 1 minuto por 30 anos de história. Há uma corrida de palavras e imagens, que também se manifesta no turismo presentista, em que o mercado coloca ao alcance da mão e do bolso o mundo inteiro. Junto com esta euforia empresarial, com a mercantilização absoluta do tempo, o presentismo oferece também a tragédia do desemprego, um tempo sem futuro, homens sem futuro. O desemprego é um aprisionamento no presente, pesado, desesperado, soterrado e assombrado por apelos publicitários em todos os sons, cores e imagens: *carpe diem*! A morte foi escamoteada, os

mortos não contam. Ninguém morre! As agendas controlam a vida cotidiana, um profissional respeitado não tem tempo. Há até a guerra em tempo real! A economia midiática produz e consome o evento. Hartog considera que o presente deseja se olhar como se fosse já histórico e volta-se sobre si mesmo para controlar a imagem que o futuro lançará sobre ele quando for passado. Ele quer se fazer passado antes de ser plenamente advindo. O 11 de Setembro pertence à lógica do evento contemporâneo, que se dá a ver enquanto ocorre, é quase já a própria comemoração, acontece sob as câmeras e os olhares do mundo todo. A descrição de Hartog deste período nos faz pensar que o presente tornou-se um "horizonte-cerco" ou "horizonte-dique", sem passado e sem futuro imediato.

Mas, Hartog é um crítico deste presentismo e percebe falhas por onde o passado e o futuro se intrometem. Este presente absoluto, onipresente, dilatado, autossuficiente, se revela inquieto. Ele gostaria de ter dele mesmo seu próprio ponto de vista, mas descobre que é impossível, porque é incapaz de abolir a diferença entre espaço da experiência e horizonte de expectativa. Em relação ao futuro, este presentismo é ansioso por previsões e predições, cerca-se de especialistas, que consulta, ansioso, faz projeções, sondagens, que se enganam quase sempre e o futuro escapa. Em relação ao passado, este presentismo começa a se mostrar preocupado com a conservação de monumentos, objetos, modos de vida, paisagens, espécies animais e o meio ambiente. A conservação e a reabilitação substituem o imperativo da modernização. Inquieto, o presente busca raízes e identidades, frequenta mais assiduamente arquivos e museus, que foram modernizados e descentralizados. Os poderes

públicos investem em bibliotecas e museus, as cidades se dotaram de arquivos. Tudo é arquivável! Invoca-se uma memória que não é mais a do Estado-nação. A memória, hoje, é de tudo, uma arquivística obsessiva, psicologizada, privada — “eu me lembro!”.

Nesta obsessão pela conservação, o passado também escapa. A memória não é do passado, mas instrumento que torna o presente presente a ele mesmo. Antes era a memória nacional; agora, o regime da memória mudou: memórias parciais, setoriais, particulares, de grupos, associações, empresas, coletividades, que se consideram mais legítimas do que o Estado. O Estado-nação não impõe mais seus valores, os diversos atores sociais definem o que deve ser preservado. Para Hartog, estamos, hoje, em pleno uso presentista do passado: tem-se o pequeno patrimônio, o patrimônio local. O patrimônio não deve ser mais olhado como passeísmo, mas como categoria de ação do presente sobre o presente. Ele se tornou um ramo da indústria dos lazeres e objeto de fortes investimentos econômicos. Sua valorização se insere diretamente nos ritmos e temporalidades rápidas da economia comercial. O muro de Berlim foi museificado instantaneamente e comercializado em pequenos fragmentos com a marca “Muro de Berlim original” (Hartog, 2003).

O século XX foi o que mais invocou o futuro, o que mais construiu e massacrou em seu nome e, no final, foi também o que deu maior extensão ao presente: um presente massivo, invasor, onipresente, que não tem outro horizonte que ele mesmo, fabricando o passado e o futuro de que tem necessidade. Um presente já passado antes de ter completamente advindo. Contudo, paradoxalmente, respira-se um *ethos museal*, uma obsessão com a memória e a preservação, entre a

amnésia e a vontade de nada esquecer. A inquietação é com a ameaça de destruição universal! O patrimônio é, hoje, local-nacional-universal. A preocupação com o meio ambiente é imensa: os ecomuseus são parques naturais, reservas de fauna, flora, paisagens, microclimas, territórios, *savoirs-faires*. O ecomuseu não tem visitantes, mas "habitantes", um espaço de interação entre passado/presente/futuro. Desde 1980, a Unesco investe na patrimonialização universal porque teme a aceleração, que pode levar à ruptura. O fundamento do patrimônio reside na "transmissão", que torna-se uma obsessão diante da possibilidade do desaparecimento ou perda. O meio ambiente se degrada e é preciso patrimonializar a natureza para se dotar de recursos jurídicos para preservá-la e transmiti-la aos descendentes.

Hartog insiste que a percepção patrimonial presentista não é passeísta: é o presente que quer dar visibilidade a certo passado apropriado por ele. Os centros urbanos são reabilitados, renovados, revitalizados para entrar na lógica do mercado. Deve-se museificar mantendo vivo, revitalizar reabilitando, oferecer um museu fora dos muros, um museu-sociedade. O passado histórico se submete às normas pós-modernas e só as fachadas são conservadas. O patrimônio se multiplicou para ser consumido: patrimônio cultural, natural, vivo (genético), técnico. Houve uma produção de patrimônio por todo o mundo. As ruínas do passado são adaptadas à vida presente e, no futuro, serão semióforos duplicados. A arte mundial tornou-se uma herança da civilização mundial. O patrimônio é uma noção que se fortalece em momentos fortes de questionamento da ordem do tempo, fortalece-se em tempo de crise. É o perigo do desaparecimento e

perda da ordem temporal de Roma, da Revolução Francesa, da nação. Os crimes contra a humanidade não só nazistas, as catástrofes do século XXI, esta insegurança extrema são o que leva à patrimonialização excessiva, múltipla, presentista, que oferece uma "presença emocional do passado". Há pressa em patrimonializar tudo e teme-se chegar tarde! (Hartog, 2003).

Conclusão

O que é o tempo? Que pergunta! Quem saberia dizer? Santo Agostinho lamentava: se lhe perguntassem, já não sabia mais... A experiência do tempo é a da mudança, da sucessão, da diferença, da novidade, da separação, da finitude e nenhuma sociedade humana conseguiu viver em paz com este "ser/não ser" que praticamente as constitui. Este não ser que atravessa o ser da humanidade, corrompendo-a, envelhecendo-a, separando-a, é causa de medo, angústia e dor. A experiência da temporalidade foi descrita com as palavras mais duras que a linguagem humana já produziu: dispersão, deriva, conflito, errar, dissolução, corrupção, ruína, indigência, agonia, envelhecimento, exílio, nostalgia, noite, inconsistência, inconstância, mutabilidade, não identidade, não sentido, limite, relatividade, vazio, falta, incompletude, angústia, incomunicabilidade, transitoriedade, irreversibilidade, separação, opressão, guerra, tortura, inferno, inautenticidade, perda de si, escuridão, solidão, contingência, acaso, descontinuidade, marcha para a morte, finitude, ausência. Ausência do Ser. As sociedades humanas aspiraram sempre à eternidade, à estabilidade, à unidade, a um presente eterno. Elas quiseram sempre se esquecer e não se lembrar das suas

mudanças perpétuas. Esta foi sua esperança: sair da experiência da temporalidade e reencontrar o Ser, o sentido, a permanência, a Presença; isto é, suprimir a irreversibilidade em um instante eterno. O que se deseja é a Presença, a eternidade (Alquié, 1990; Santo Agostinho, 1982; Reis, 2009).

Contudo, para o historiador, esta busca da eternidade na circularidade supralunar, no eterno retorno, na escatologia ou na utopia é uma paixão anti-histórica, ineficaz. O tempo histórico é imperioso, inescapável, e seu trabalho é "elaborá-lo": lembrar, descrever, analisar e avaliar as mudanças perpétuas das sociedades humanas. Para ele, o tempo histórico está ligado ao que há de mais concreto na vida humana: a genealogia, a sucessão de gerações, a herança, a transmissão do patrimônio cultural e material aos descendentes. Os historiadores tratam dos predecessores, dos antepassados, dos homens que vieram primeiro. Os antecessores, os ascendentes, deixaram vestígios, documentos, nos quais os historiadores tentam, para atender aos sucessores, decifrar suas mensagens, que definem direitos, demarcam territórios, informam a autoria de descobertas científicas, identificam o criador das inovações artísticas etc. A lógica da investigação documental do historiador é cartorial. Ele busca nos documentos a definição de nomes e linhagens, declarações e testemunhos que garantam a transmissão de privilégios, bens e poderes.

Para Ricoeur, a ideia central do tempo histórico é a de "sucessão de gerações", que revela que a história é de homens mortais. Os sucessores têm sempre muito interesse e emoção em resgatar os antecessores do esquecimento, isto é, em impor a permanência, a imortalidade, sobre a transitoriedade e mortalidade dos

indivíduos. Se, por um lado, o interesse pela documentação do passado é “cartorial”, visa administrar a sucessão do direito a riquezas e poderes, por outro, esta documentação estabelece entre as gerações um diálogo, uma comunicação, mostra as influências, afinidades e fidelidades recíprocas, vencendo o tempo como morte e esquecimento. A ideia de “geração”, argumenta Ricoeur, talvez seja o conceito que mais “faça aparecer” o tempo histórico, ao mostrar a luta entre os conservadores e os progressistas, uns buscando a continuidade da tradição e outros lutando pela inovação. A história coloca em comunicação os jovens e velhos de hoje com os jovens e velhos do passado. Nem sempre os jovens são os inovadores, porque pertencer a uma geração ou suceder não é ter a mesma idade ou ser mais jovem, mas possuir uma contemporaneidade de influências, de eventos e mudanças. As influências recebidas e exercidas criam uma sequência e uma comunicação entre as gerações. Pertence-se a uma geração por afinidades sutis, mais sentidas e recebidas do que procuradas, pela participação em um destino comum: um passado lembrado, um presente vivido e um futuro antecipado. A “geração” não é somente uma contemporaneidade biológica e anônima, mas um tempo intersubjetivo, um viver-juntos simbólico. A historiografia é também uma forma de evasão, de administração do sofrimento do terrorismo temporal. O historiador se lembra, reconstrói, reúne a documentação, reconhece os vestígios, faz o elogio dos grandes e é empático com os mais fracos, é fiel aos homens pulverizados pelo tempo (Ricoeur, 1983-1985).

O conceito de geração tem um sentido mais concreto também: é o filho que faz aparecer a sucessão. Ele é o sucessor, sua presença representa a morte do pai, o fim

de seu poder e de seu mundo. Ele é o herdeiro do mundo do pai e, ao vê-lo, o pai recusa ou reconhece sua finitude. Um homem que não gerou um filho dá a impressão de lutar contra o tempo e querer ser eterno. Ele não quer gerar, pois teme a finitude, que o rosto do próprio filho deixa ver. E, talvez, por isso, por sua relação com os filhos, Cronos, pai de Zeus, seja a representação simbólica do tempo e tornou-se até o prefixo que revela a relação de uma palavra com o tempo. Diz a lenda que Cronos, rei dos Titãs, era filho de Urano e Gaia (Céu e Terra). Urano, à medida que as crianças nasciam, as empurrava de volta para dentro do corpo de Gaia, que, para escapar a esta gravidez prolongada, armou Cronos, que cresceu e lutou com o pai, castrou-o e impôs seu novo poder. Agora, dono do mundo, Cronos gerou filhos com sua irmã Rhéa, mas fazia o mesmo que seu pai Urano: engolia seus próprios filhos. Quando Zeus nasceu, Rhéa deu a Cronos uma pedra para engolir, envolvida em panos. Zeus cresceu, enfrentou o pai e o obrigou a vomitar seus filhos e a pedra, o castrou e o submeteu (Leach, 1974).

Esta parece ser a cena original da temporalidade: a intensidade do amor/ódio entre o pai, a mãe e o filho. O pai é a Lei atual, o filho quer conquistar o mundo e impor um novo tempo, uma nova lei, mas tem de enfrentar o pai. O filho conta com a cumplicidade da mãe, que o gerou e é solidária com seu sucesso, mesmo que custe o poder do pai. Talvez ela deseje também o mundo do filho para obter a liberdade, pois não estará submetida mais ao poder do marido e terá o poder de uma verdadeira rainha. O filho, com o apoio da mãe, conspira contra a permanência do domínio do pai e o tempo aparece como fecundidade, geração, novo nascimento, herança, nova era. O filho faz aparecer a

sucessão, a mãe a deseja, o pai a teme. O filho é o homem sob o controle da mãe. Esta cumplicidade da mãe com o filho, o interesse dos dois na sucessão, talvez, seja o momento de maior visibilidade do tempo: herdar é trair! Urano e Cronos, ao evitarem o nascimento dos filhos, queriam interromper o transcurso do tempo, impedi-lo de gerar, esterilizá-lo, porque sabiam que seriam "traídos". Cronos e Zeus, quando castraram seus pais, quiseram impedi-los de gerar: arrebataram seu tempo, conquistaram seu mundo, impossibilitaram que fizessem novos herdeiros e rivais na disputa de seu patrimônio ("Quem tem irmão não precisa ter inimigos", diz a cultura popular mineira. E pode-se acrescentar: quem tem esposa e filhos também não.). Esta relação triádica, além de ser o centro do pensamento freudiano e das narrativas históricas das dinastias, talvez por isso, está no centro da religião dos europeus, na queda de Adão e Eva e na Sagrada Família do cristianismo. O Deus cristão não empurrou e nem engoliu os filhos: expulsou-os. Talvez, o pecado de Adão e Eva tenha sido a geração do filho. O tempo adentrou a eternidade. A Virgem também teve de fugir porque gerou um filho. O tempo perturbou a eternidade uma segunda vez, embora este filho se apresentasse como a reconciliação entre tempo e eternidade. Esta relação triádica nas representações de si do Ocidente é o lugar de uma enorme tensão, de conflitos imensos, em torno da transmissão do nome, da herança, do patrimônio, do poder. Aqui está o centro da disputa histórica: o direito ou a guerra decidirão sobre a "sucessão" do prestígio, da riqueza e do poder (Santiago, 2008).

Mas, nem tudo é guerra, traição e horror nesta relação temporal entre pai-mãe-filho, enfim, na história. Ela é também o lugar do amor supremo. Levinas, em sua

obra *Le temps et l'autre*, retoma este tema da relação entre o tempo e a paternidade, oferecendo esta outra perspectiva: a paternidade é a salvação no tempo. Para Levinas, um homem solitário existe de forma intransitiva, fora do tempo, relaciona-se a si mesmo, ao seu existir. Ele é só porque quer controlar sua existência, dominar sua identidade. Ele se sente mestre de seu existir e pode até optar por interromper sua existência, que é a liberdade de ser ou não ser. Ele é Uno. Neste sentido, a solidão não é desespero e abandono, mas uma imitação de Deus: virilidade, orgulho, soberania, unidade. Como um Deus, o homem solitário vive atemporalmente, não tem alteridade e seu poder lhe parece ilimitado (Levinas, 1989).

Mas, seu poder é limitado pela chegada da morte, evento que ele não controla. Este é o limite de seu poder sobre si: quando a morte chega, ele não está mais lá. O que quer dizer que o sujeito está à mercê de um evento que ele não controla. A morte chega-lhe sem que ele possa fazer algo contra ela. A morte é a alteridade do sujeito solitário, um outro misterioso, inantecipável e inapreensível, que virá surpreendê-lo. E, para Levinas, esta relação que o homem solitário mantém com a morte é o modelo de sua relação com os outros homens, que lhe chegam como a alteridade da morte: uma face misteriosa, incontrolável, limite a seu poder. Para Levinas, é a situação de *face a face* que realiza o tempo: o eu em face da alteridade da morte, do outro, do futuro. O outro humano é como o futuro e a morte, que se dão e se escondem. Os três representam a alteridade além do controle do sujeito solitário. Na diferença dos sexos, esta alteridade se dá intensamente. A relação amorosa é entre duas alteridades, cujo desejo se acentua quanto maior é a percepção da diferença do desejo de um e de

outro. O um quer o outro, que não é objeto, não é apreensível. A relação erótica é uma relação intensificada pela alteridade absoluta. O outro é como uma presença-ausente, como o futuro, como a morte, ao qual o sujeito precisa fazer face, mas sem poder. A morte é o evento puro, o futuro puro, quando o eu não pode nada mais. O outro também é mistério, presença e opacidade, fim do controle do sujeito.

Como vencer a morte, como continuar soberano e livre, quando este evento sobrevier? Como continuar dono de si e capaz de vencer a alteridade que se impõe? Como fazer face ao outro e ao futuro? Como vencer a alteridade do tempo? Levinas propõe duas maneiras: a primeira é não acolhê-lo e conservar-se em si, fazer-lhe face. O evento chega a um sujeito que não o assume, que não pode nada contra ele, mas que faz face a ele. É a posição que se pode sustentar também diante do outro humano: fazer-lhe face, preservando-se em si e livre. Esta é a escolha do homem solitário. A segunda maneira de vencer a alteridade é através da "paternidade". Para Levinas, na paternidade o eu de certa forma assume o outro. Na paternidade, o sujeito aceita a alteridade: a morte, o futuro, o outro. Na paternidade, o sujeito mantém uma relação com o outro que, sendo outro, também é ele. O filho é como a morte e o outro: não é propriedade, posse, domínio, mas, o pai é o filho, de alguma forma. O eu está presente no tu. A alteridade do filho não é a alteridade misteriosa, inapreensível, da morte. Para Levinas, é segundo a categoria do pai que se faz a liberdade e se realiza a salvação do tempo. O pai sai da solidão e não está mais submetido à alteridade da morte. Ele vence esta ao se renovar no filho. Contra o terror do evento, que é a cessação de ser sem a escolha do não ser, o pai aceita sua morte, porque sabe que

renascerá no filho e, transferindo-lhe seu nome e todo o seu patrimônio, continuará nele, potente e livre (Levinas, 1989).

Portanto, se Levinas tiver razão, se Urano e Cronos tivessem reconhecido seus filhos, teriam assumido a temporalidade, acolhido o futuro e aceitado a finitude. Eles teriam saído da solidão, que é o medo da geração e da sucessão que o tempo representa. Seus poderes teriam sido reconhecidos por suas mulheres, que são portadoras do tempo, pois trazem a fecundidade e o filho no ventre. Não teria havido a traição das mulheres e nem a violência dos filhos. Naquele mito, as mulheres e os filhos representam o caráter imperioso do transcurso temporal, que não se detém diante de nenhum poder, de nenhum valor, de nenhuma oposição. Se Urano e Cronos tivessem assumido o tempo, a guerra entre os protagonistas da temporalidade não teria existido. Teria sido a vitória do "reconhecimento recíproco" sobre a guerra e reinaria na história a paz e o amor intenso entre homens/mulheres, que se revelaram capazes de se odiar com tal intensidade. E, então, não seria mais preciso buscar estratégias de evasão, porque, provavelmente, as mais belas palavras que o homem criou poderiam ser usadas para definir a experiência temporal: paternidade, maternidade, filiação, fraternidade, fidelidade, aliança, companhia, associação, solidariedade, comunicação, construção, criação, erotismo, ócio, lazer, fantasia, imaginação, identidade, luz do meio-dia, plenitude, alegria, comunicar, encontrar, dialogar, conversar, pensar, música, poesia, arte, dança, marcha para a vida...

Talvez Nietzsche tenha tido esta intuição da alegria do "viver no instante", do "viver de tal maneira que se queira viver de novo", da vontade de ser infinito

enquanto dure, da aceitação do *amor fati* de dor e alegria. Assim, nosso maior erro não terá sido, talvez, tentar sair da experiência da temporalidade e reencontrar o Ser, o Sentido, a Presença, a Eternidade? Talvez o mundo Ocidental teria tido uma história melhor se tivesse seguido o poeta, o psicanalista, o artista, o historiador que, ao contrário dos metafísicos, que se evadem, acolhem a alteridade do tempo, aceitam a finitude, envolvem-se com a história, elaborando-a, transformando a experiência vivida em linguagem compartilhada e reconhecível. Será que não erramos de esperança? (Nietzsche, 2003).

Referências

ALQUIE, F. [1943]. *Le désir d'éternité.* Paris: PUF, 1990.

ARIÉS, Ph. [1954]. *Le temps de l'histoire.* Paris: Seuil, 1986.

ARISTÓTELES. Livre IV — Le lieu, le vide, le temps. In: _____. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 1926. (Texto traduzido e apresentado por H. Carteron).

BARREAU, H. Modeles circulaires, lineaires et ramifiés de la représentation du temps. In: Tiffeneau, D. (Org.). *Mythes et représentations du temps.* Paris: CNRS, 1985.

BEAUJOUAN, G. Temps historique. In: SAMARAN, Ch. (Org.). *L'histoire et ses méthodes.* Paris: Gallimard, 1961. (Coll. Pléyade).

BLOCH, M. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien.* 7. ed. Paris: A. Colin, 1974.

BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história.* São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

BRAUDEL, F. *Ecrits sur l'histoire.* Paris: Flammarion, 1969.

CARBONNEL, Ch-O. L'histoire dite "positiviste" en France. *Romantisme*. Paris, n. 21/22, 1978.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Lisboa: Presença, 1981.

CORDOLIANI, A. Comput, chronologie, calendriers. In: SAMARAN, C. *L'histoire et ses méthodes*. Paris: Gallimard, 1961. (Coll. Pléyade).

DE CERTEAU, Michel. L'operation historique. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes.* Paris: Gallimard, 1974.

_____. *Histoire et psycanalyse entre science et fiction.* Paris: Gallimard, 1987.

DE GANDT, F. Temps physique et temps mathématique chez Newton. In: TIFFENEAU, D. (Org.). *Mythes et Représentations du Temps.* Paris: CNRS, 1985.

DUMOULIN, O. Anachronisme. In: BURGUIÈRE, A. *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris: PUF, 1986.

ELIADE, M. [1949]. *Le mithe de l'etemel retour.* Paris: Gallimard (Folio-Essais), 1969.

FEBVRE, L. *Combats pour l'histoire.* Paris: A. Colin, 1965.

FOURQUET, F. Un nouvel espace-temps. In: JACOSTE, Yves (Org.). *Ler Braudel*. Campinas: Papirus, 1989.

FURET, François. *L'atlelier de l'histoire.* Paris: Flammarion, 1982.

GADAMER, E. L'experiénce interieur du temps et l'échec de la refléxion dans la pensée occidental. In: RICOUER, P. (Org.). *Le temps et les philosophies.* Paris: Payot/Unesco, 1978.

GODELIER, M. Mythe et histoire: refléxions sur les fondements de la pensée sauvage. *Annales ESC*, Paris, n. 3/4, maio/ago. 1971.

GOUREVITCH, A. Y. O tempo como problema da história cultural. In: RICOEUR, P. (Org.). *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GUITTON, J. *Justification du temps.* Paris: PUF, 1941.

GUYAU, M. *La genese de l'idée de temps.* Paris: F. Alcan, 1890.

HABERMAS, J. *Les discours philosophique sur la modernité.* Paris: Gallimard,1985.

HARTOG, F. *Les régimes d'historicité*. Paris: Seuil, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire.* Paris: J. Vrin, 1945.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989. 2 v.

HONDERICH, T. Relations temporelles et atributs temporels. In: RICOEUR, P. (Org.). *Le temps et les philosophies*. Paris: Payot/Unesco, 1984.

KOJEVE, A. *Le concept, le temps et le discours*. Paris: Gallimard, 1990.

KOSELLECK, R. [1959]. *Le régne de la critique.* Paris: Minuit, 1979

_____. *Le futur passé*: contribution à la semantique des temps historiques. Paris: EHESS, 1990.

LACOSTE, Y. Temps et histoire. In: _____. *Le temps.* Bruxeles, fev. 1989. (Colóquio de filosofia das ciências de L'ULB — 29/30 jan. 1988).

LADRÌERE, J. Approche philosophique du concept du temps: le temps cosmique et le temps vécu. In: _____.

Temps et devenir. Louvain: Univ. La Neuve, 1984. (Série Interdisciplinar — Groupe de Synthese de Louvain).

LAVELLE, L. *Du temps et de l'éternité*. Paris: Aubier, 1945.

LEACH, E. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: _____. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LE GOFF, J. Temps de l'Église et temps du marchand. *Annales ESC*, Paris, n. 3, mar./abr. 1960.

_____. *Histoire et mémoire.* Paris: Gallimard, 1988. (Coll. Folio).

LEVINAS, E. [1946]. *Le temps et l'autre.* Paris: PUF, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Cl. Le temps du mythe. *Annales ESC*, Paris, n. 3/4, maio/ago. 1971.

LLOYD, G. O tempo no pensamento grego. In: RICOEUR, P. (Org.). *Le temps et les philosophies*. Paris: Payot/Unesco, 1978.

LORAUX, N. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

MORAES, J. Q. [1946]. *A argumentação dialética na definição aristotélica do tempo.* Campinas: IFCH/Unicamp, 1992.

NEWTON, I. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Paris: Albert Blanchard, 1966. t. 1.

NIETZSCHE, F. [1874]. *Da utililidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PATTARO, G. A concepção cristã do tempo. In: RICOEUR, P. (Org.). *Le temps et les philosophies*. Paris:

Payot/Unesco, 1978.

PLOTINO. Livre 7éme — De l'éternité et du temps. In: _____. *Les enéades.* Paris: J. Vrin, 1981. v. II.

POMIAN, K. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. Tempo/temporalidade. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993. v. 29, p. 23-82.

PROST, A. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris: Seuil, 1996.

PUCELLE, J. *Le temps.* Paris: PUF, 1962.

REIS, J.C. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *História & teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade, verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

_____. *A história entre a filosofia e a ciência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. *Nouvelle histoire e tempo histórico, a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. *História, a ciência dos homens no tempo.* Londrina: Eduel, 2009.

RICOEUR, P. *La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

_____. (Org.). *Le temps et les philosophies*. Paris: Payot/Unesco, 1978.

_____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983-1985. 3 v.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

SANTIAGO, Silviano. *Heranças*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

SANTO AGOSTINHO. Livre XI — Elevation sur les mystères. In: _____. *Confessions*. Paris: Pierre Horay, 1982. (Coll. Points).

SCHNEIDER, M. Temporalité, inconscient et repétition. In: TIFFENEAU, D. (Org.). *Mythes et représentations du temps.* Paris: CNRS, 1985.

SOROKIN, P.; MERTON, R. Social time: a methodological and fonctional analysis. *The American Journal of Sociology*, Chicago, n. 5, Mar. 1937.

SOUZA, R. T. de. *O tempo e a máquina do tempo.* Porto Alegre: EDPUCRS, 1998.

THOMPSON, E. P. [1967]. Tempo, disciplina do trabalho e capitalismo insdutrial. In: _____. *Costumes em comum*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

WEBER, M. [1920]. Parenthese théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 31e. Année, 61/1, jan./mar. 1986.

2ª Parte

História do pensamento histórico ocidental (XXI-XIX) e pensamento brasileiro

1

A historiografia pós-1989: pós-modernismo, representações e micronarrativas

A partir de 1989, a historiografia “mudou de pele”. Não se fala mais de estruturas, de longa duração, de classes e luta de classes, de revolução social, de ideologias, de engajamento político, de alienação, de problemas socioeconômicos, não se usam mais “conceitos” e discute-se se a história pode atingir a “verdade”. Hoje, as palavras mais comuns da hegemônica história cultural são: “pós-modernidade”, “representações”, “micronarrativas”, “imagem”, “estética”, “história e literatura”, “história e ficção”, “história e poética”, “virada linguística”, “texto”, “enredo”, “estilo”, “retórica”, “interpretação”, “relativismo”, “nominalismo”. Neste capítulo, a nossa questão é: por que houve esta mudança tão profunda, que deixou os próprios historiadores perplexos? E como compreender e avaliar esta mudança? Os debates sobre a crise vivida pela historiografia são intensos, envolvendo historiadores, filósofos, teóricos da literatura, sociólogos, antropólogos. Em geral, as discussões permanecem no âmbito interno do discurso historiográfico e defende-se ou protesta-se a

favor/contra as relações entre a história e a ficção. Sem ignorar a relevância e a sofisticação das discussões internas ao conhecimento histórico, nossa hipótese é que, para compreendermos o que se passa com a historiografia atual, é preciso enraizá-la em sua historicidade, nos eventos históricos que deram forma e conteúdo ao presente. Nosso esforço será duplo: a) articular a história e a historiografia contemporâneas, que são inseparáveis, embora difíceis de correlacionar de forma nuançada; b) elaborar a transição da historiografia anterior a 1989 à atual, para vencer o esquecimento que se instalou em relação à tradição historiográfica mesmo recente. A nossa contribuição, é claro, está longe da pretensão de encerrar o assunto; ao contrário, queremos provocar uma discussão fecunda, produtiva, que consolide a cultura histórica na sociedade brasileira e, desde já, convidamos o leitor a uma intelectualmente saudável discordância.

O mundo pós-1989: a vitória do capitalismo ocidental sobre o Sorex

Para Hartog, podemos inscrever, a título de hipótese, o regime moderno de historicidade entre 1789 e 1989. Em 1789, a Revolução Francesa representou a radicalização do conflito entre dois regimes de historicidade, o aristocrático e o moderno, que, depois dela, venceu e passou a predominar. O regime moderno era um tempo de costas para o passado e voltado para o futuro, não imitava ninguém do passado, mesmo quando invocava Roma. Napoleão se queria à frente dele mesmo. Para Koselleck, o regime moderno de historicidade possuía as seguintes características centrais: 1) era a passagem da história no plural para a

história no singular: uma história universal da humanidade que devia chegar à consciência de si; 2) a história era um processo: o futuro racional virá necessária e inexoravelmente e todo evento o realizava; 3) o passado não esclarecia mais o futuro e as "lições da história" foram substituídas pela exigência de previsões. A história não era mais "mestra da vida", não oferecia mais modelos a imitar e repetir. O passado ficou ultrapassado, o ponto de vista do futuro comandava o presente. A história era feita pelos homens e estava aberta à ação. O horizonte de expectativa era o da grande síntese e da sociedade ideal, que serão a consciência total e a realização racional do processo histórico. Se o regime aristocrático de historicidade era "passadista", o regime moderno era "futurista". Era o futuro que esclarecia o presente-passado, oferecendo o rosto ideal da nação, da República, do proletariado. No regime moderno de historicidade, a "lição da história" vinha do futuro e não mais do passado. O futuro tornou-se uma ruptura com o passado tão radical como é a diferença entre trevas e Luzes (Hartog, 2003; Koselleck, 2006).

Ao propor esta hipótese de periodização histórica — 1789-1989 —, Hartog insiste que não deseja bloquear a reflexão e gritar, como outros gritaram, que, após 1989, estamos no fim da história, já que a democracia liberal não tem mais rivais. Pelo contrário, ele propõe este corte para estimular a reflexão sobre o presente, para desfazer sua evidência, e mostrar que vivemos em um mundo pós-moderno-futurista, em um "regime de historicidade presentista". O regime moderno de historicidade já tinha sofrido resistências antes, o presentismo dominante não apareceu de um dia para outro e nem é uma novidade radical, mas a grande

revolução antimoderno-futurista ocorreu em 1989. Para Hartog, a queda do muro de Berlim significou o fim da tirania do futuro, que se tornou imprevisível; o passado ficou também opaco, indecifrável, exigindo ser reaberto. Este foi o evento que pôs fim ao regime moderno de historicidade. Contudo, ele se pergunta se esta hipótese de um mundo presentista pós-1989 não teria já sido superada pelo mundo pós-11 de setembro de 2001, que seria já um novíssimo presente, o da guerra contra o terrorismo, do enfrentamento entre as civilizações ocidental e confucionista-muçulmana. Hartog conclui que a queda do muro de Berlim continua sendo o evento limite da modernidade, porque a queda das torres gêmeas pertence ainda à lógica presentista: “os eventos se dão a ver enquanto ocorrem sob as câmeras e são quase já a sua própria comemoração. O 11/09 se insere no mundo pós-89 e não inaugurou um novo regime de historicidade, pois é absolutamente presentista” (Hartog, 2003).

Para Fontana, 1989 é também a data que limita a modernidade. A queda do muro de Berlim significou a derrocada do socialismo real, e, em pleno bicentenário da Revolução Francesa, representou o fim de suas interpretações de esquerda. Para ele, o Ocidente vitorioso chegou à euforia. Todos os projetos revolucionários socialistas perderam legitimidade ética, política e intelectual. Os intelectuais e as universidades foram obrigados a se calar. O “pseudomarxismo catequista” da Rússia desabou e da teoria marxista só sobreviveu o marxismo britânico, sobretudo com Hobsbawm e Thompson, curiosamente, o marxismo dos vencedores. Para Fontana, enfim, o significado de 1989 foi o fracasso do projeto transformador mais radical das Luzes, o socialista. Foi a vitória definitiva da burguesia

contra seus adversários socialistas, que a golpearam incessantemente durante os séculos XIX e XX, na Ásia, na Europa, na África e na América Latina. O projeto burguês, finalmente, pôde se estabelecer de modo pleno, sem objeções, sem contestações. O Ocidente vencedor definiu sua vitória como uma vitória final: era o “fim da história” (Fontana, 2004).

Hobsbawm descreve a crise soviética e o fim do Sorex (Socialismo realmente existente) em sua obra *A era dos extremos*, mostrando o caráter ao mesmo tempo surpreendente e inevitável do que ocorreu em 1989. A surpresa: teria sido possível supor em 1985 que quatro/seis anos depois a URSS e o PCURSS teriam deixado de existir? E que todos os regimes comunistas do Leste teriam desaparecido? A supresa foi tal que os governos ocidentais receberam o colapso de forma despreparada. Embora o Ocidente proclamasse o fim iminente do seu inimigo ideológico, isto era só retórica de guerra. Ninguém imaginava! O inevitável: a URSS foi levada rapidamente ao precipício pela combinação da Glasnost, uma política de abertura, transparência, que tornou-se o equivalente da desintegração da autoridade, e da Perestroika, que reestruturava os mecanismos da economia, mas sem um conhecimento preciso da realidade soviética. Houve combinação de pluralismo político e anarquia econômica, que levou o padrão de vida dos cidadãos ao colapso. Pela primeira vez, a Rússia não tinha um plano quinquenal. A URSS evoluíra para uma descentralização estrutural, era um sistema de domínios feudais autônomos, chefes locais, redes de poder paralelas, acordos independentes do centro. Havia uma “economia planejada” e uma “economia paralela”, um mercado negro de poder, corrupção das instituições. A economia real tinha antipatia pelos ministérios e

figuras partidárias. Os intelectuais dissidentes revelaram que a burocracia estatal funcionava mal: incompetência, suborno, nepotismo. A economia exigia o esforço da reestruturação, mas o Partido Comunista era corrupto, ineficiente, parasita e incapaz de realizá-la. Ninguém mais governava e ninguém mais obedecia na URSS, que, sem leme, era um gigantesco navio-tanque chegando aos recifes! (Hobsbawm, 1995).

Em 1989, os regimes comunistas-satélites se dissolveram de forma imprevista. O poder comunista desapareceu na Polônia, Tchecoslováquia, Hungria, Romênia, Bulgária, República Democrática Alemã, sem que um tiro fosse disparado, a não ser na Romênia. A RDA foi anexada à Alemanha Ocidental. Nenhum dos regimes da Europa Oriental foi derrubado por uma revolução social, exceto a Polônia, onde a transição foi negociada, porque tinha uma força interna que ameaçou o PCP. A URSS não podia apoiá-las e se quisessem sobreviver teriam de acompanhar a linha de liberalização, reforma e flexibilidade dos poloneses e húngaros. A URSS estava na bancarrota e os linhas-duras ficaram sozinhos. A população aceitou a situação porque não tinha alternativa, talvez, apenas a emigração. Ninguém acreditava mais no sistema e a dissidência não era mais castigada. Nem os que governavam eram mais leais ao sistema, abdicaram, desistiram ou foram expulsos facilmente. Nenhum ultracomunista morreu no *bunker* por sua fé. O que eles poderiam ter defendido? Os sistemas econômicos comunistas eram um fracasso, enquanto o Ocidente era um sucesso. Ficou claro que o socialismo não era a “fase posterior e superior” ao capitalismo e não estava destinado a substituí-lo. Ninguém mais acreditava nessa fé dos anos 1940/1950.

Na Europa Oriental e na URSS os comunistas tornaram-se uma geração do passado. E talvez nem fossem! Apenas faziam carreira em países que eram comunistas e estavam prontos a virar a casaca se fosse preciso. Enquanto os sistemas eram operacionais, eles os operavam. Os intelectuais dissidentes, filósofos, historiadores, dramaturgos, que, antes, iam para *gulags* e clínicas psiquiátricas, substituíram os linhas-duras no poder. Para Hobsbawm, os últimos anos da URSS foram uma catástrofe em câmera lenta: era um país derrotado como após uma grande guerra, sem a guerra. A fome, a escassez campeavam. Não era mais uma potência mundial, mas manteve as Forças Armadas e o complexo industrial e militar do passado. A ruína se deveu não às forças nacionalistas, mas à desintegração da autoridade central, que obrigou cada regime a cuidar de si mesmo. Nem o povo e nem os políticos queriam aceitar o colapso, mas a União era apenas uma lembrança e as Repúblicas, a única realidade. A solução desesperada que foi adotada: a destruição do sistema e a introdução do mercado 100% livre! Tudo o que era abominado até então, a economia baseada na propriedade e na empresa privada, veio substituir a economia planejada pelo Estado. A Bolsa de Valores estabeleceu-se em Moscou! Foi um salve-se quem puder! (Hobsbawm, 1995).

Mikhail Gorbatchev, o herói, denunciando a “era de estagnação”, veio fazer as transformações profundas, tentando articular centralização econômica com flexibilidade, buscando um socialismo melhor, uma “economia de mercado socialista”, com empresas autônomas e viáveis, cooperativas públicas e privadas, com os preços sob o controle do Estado. Mas, a Perestroika foi um fiasco. Para Hobsbawm, Gorbatchev é uma figura trágica: destruiu o que queria reformar e foi

destruído ao fazer isso. Era charmoso, sincero, inteligente, mas ignorava a gravidade da realidade concreta russa. Boris Ieltsin assumiu o poder e Gorbatchev foi empurrado para o esquecimento como um anti-herói, um homem histórico que não conseguiu cumprir sua tarefa universal. Contudo, o colapso do Sorex se limitou à URSS. Sobreviveram ainda quatro regimes comunistas: China, Coreia do Norte, Vietnã, Cuba. A China, diante da influência nefasta da URSS, não quis saber de *Glasnost* e endureceu contra esta "ruína da autoridade central". As tropas varreram a revolta estudantil da praça Tienamem, fato que horrorizou a opinião pública mundial. Mas, depois, a China obteve um sucesso econômico imenso e inesperado e tornou-se central na economia do mundo. A *Perestroika* sem *Glasnost* chinesa teria dado certo na URSS? Quem sabe esta seria a salvação da URSS ou quem sabe Gorbatchev cumpriu bem a sua heroica tarefa ao facilitar o desaparecimento do Sorex? Do ponto de vista de uma "história universal cosmopolita", a URSS merecia sobreviver? (Kant, 1984; Hobsbawm, 1995).

Hobsbawm chegou a três conclusões: 1) foi superficial o domínio do comunismo sobre a enorme área que conquistou rapidamente, pois desapareceu de um dia para o outro. Não era uma fé de massa, mas de quadros, de uma minoria. A aceitação das massas não era ideológica, pois só queriam boas condições de vida de um modo ou de outro. O fim do isolamento fez chegar a elas o sucesso ocidental e as elites do partido, ameaçadas, começaram a pensar como as massas, buscando também um futuro mais sólido, uma vida diária confortável; 2) por que a URSS desabou? Porque Marx tinha razão! Houve uma contradição entre o

desenvolvimento das forças produtivas e a superestrutura social, institucional e ideológica, que se tornaram um obstáculo. Foi uma revolução social marxista que derrubou o velho sistema comunista!; 3) a construção do socialismo produziu conquistas notáveis, mas a um custo humano enorme e intolerável. Hobsbawm formula as questões de todas as tendências socialistas frustradas com o fim do Sorex: pode-se separar o projeto socialista em geral da experiência soviética ou a experiência soviética é o teste definitivo que invalidou para sempre o projeto socialista? Pode haver outros tipos de socialismo? O sistema que o substituiu é melhor? De todo modo, e esta é a boa notícia, "o socialismo de comando brutal e implacável foi derrotado" (Hobsbawm, 1995).

Esta situação de crise da URSS, que Hobsbawm descreve brevemente, levou Francis Fukuyama a escrever o artigo "O fim da história", publicado na revista *The National Interest*, em 1989. Para Francis Fukuyama, atualizando Hegel, a história tinha culminado no espírito absoluto, com a vitória da democracia liberal e da economia de mercado. A sociedade ocidental/atlântica era, agora, a "civilização superior", que tinha a missão de eliminar o novo império do mal, a aliança islâmico-confucionista. Os americanos e os ingleses passaram a se sentir como os defensores da "civilização humana" e agiram assim nas guerras contra o Iraque e o Afeganistão. Fukuyama argumentava que, nos últimos anos, tinha se tornado consensual que a democracia liberal era a forma ideal de governo, após ter derrotado rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e o comunismo. A democracia liberal seria o ponto final da evolução ideológica da humanidade, a forma final de governo humano: o "fim da história". Não

porque deixou de haver problemas, mas porque as soluções são já conhecidas de antemão. A democracia liberal seria a forma final da liberdade. Os modelos são a América do Norte, a Europa e o Japão, que são países soberanos, ricos e democráticos. Alguns países asiáticos como Coreia, Tailândia, Taiwan, os “tigres da Ásia”, tiveram sucesso com a aplicação deste modelo e o Terceiro Mundo e os ex-comunistas desejavam adotar o mesmo modelo. O “fim da história” significava, portanto, a vitória da democracia liberal e do capitalismo sobre o seu único rival, o Sorex. A visão liberal do mundo venceu, não especulativamente, mas historicamente, com sua economia de mercado, seu Estado representativo, sua iniciativa privada. A democracia liberal não tem contradições internas fundamentais e se há problemas ainda é por causa da implementação incompleta dos princípios de liberdade e igualdade. O ideal da democracia liberal é já perfeito e o desafio será implantá-lo completamente. A democracia liberal e o mercado livre tornaram-se a única aspiração política coerente que unificaria o globo e, se há ainda problemas, é por falta de um capitalismo bem-implantado e não por causa dele. A lição que se deve tirar é que a história universal leva ao capitalismo e não ao comunismo (Fukuyama, 1992).

Fukuyama esclarece que não usa o termo “história” para definir a ocorrência de eventos, que não sugeriu o “fim dos eventos”, mas da “história”, como processo único, coerente e evolutivo da humanidade — o fim do regime moderno de historicidade. O desenvolvimento científico e tecnológico torna possível o acúmulo ilimitado de riquezas e pode satisfazer um número crescente de desejos humanos. Este processo levará a uma homogeneização crescente de todas as sociedades

humanas, os países desenvolvidos tendem a se parecer uns com os outros, independentemente de suas histórias particulares: Estado central, urbanização, organização racional da sociedade, visando a eficiência, o lucro, a integração ao mercado mundial, a cultura de massas, a educação universal. Todavia, para ele, a maior vitória da democracia liberal foi a vitória filosófico-ideológica. Ninguém acredita mais na interpretação econômica da história, pois o homem não é um animal só econômico. Uma interpretação econômica da história não explica a aspiração democrática que é uma "luta pelo reconhecimento". Para a ideologia liberal-democrata, o que os homens desejam é ser reconhecidos em seu valor e dignidade e estão dispostos a arriscar sua vida por puro prestígio. Eles são capazes de superar seus instintos mais básicos como o da autoconservação para atingir objetivos mais altos e abstratos. A democracia liberal precisa ainda derrotar duas correntes críticas: a) a crítica da esquerda sustenta que a promessa de reconhecimento universal e recíproco não se realizou nas sociedades liberais porque a desigualdade capitalista implica reconhecimento desigual; b) a crítica da extrema direita contesta a democracia liberal em sua meta do reconhecimento igual. Para a extrema direita, os homens são intrinsecamente desiguais e igualá-los é negar sua humanidade. A esquerda luta por mais igualdade; a direita, por mais liberdade individual. Ambas questionam a capacidade da democracia liberal de realizar o homem enquanto homem (Fukuyama, 1992).

Fukuyama contesta estas críticas. Para ele, a esquerda critica a igualdade insuficiente, mas a democracia liberal é mais igualitária do que as sociedades que a precederam: regulamenta o comércio,

redistribui a renda, promove o bem-estar social. Ela é chamada de sociedade de classe média, porque permite uma mobilidade extensa e intensa. Não há problemas raciais: os negros vêm de escolas de baixo padrão e não atingem o padrão ideal de educação e ficam sem oportunidades por isso. O capitalismo cria muita riqueza, mas não satisfaz ainda plenamente o desejo de reconhecimento igual ou "isotimia". Mas, a supressão das desigualdades ainda existentes não seria feita pela supressão dos princípios liberais. É preciso achar ainda um ajuste adequado entre liberdade e igualdade. Para Fukuyama, a extrema direita representa uma ameaça maior, é mais perigosa, porque mais sedutora, quando sustenta que a democracia liberal criou o "último homem", um mundo em que todos são escravos. Ela é contra a igualdade universal e acusa a democracia liberal de ter suprimido a liberdade em favor da igualdade. Ela suprimiu o senhor aristocrático, que era o homem livre. Para Nietzsche, o reconhecimento válido depende da qualidade daquele que reconhece e a universalização do reconhecimento significa sua banalização. A democracia liberal foi a vitória do escravo moderno-cristão e, para Fukuyama, este discurso da desigualdade universal é o mais ameaçador. Este é o argumento final de Fukuyama: se a extrema direita é a verdadeira ameaça, a democracia liberal impõe a adesão a ela, porque senão o futuro será pior: o retorno dos regimes fascistas derrotados em 1945 (Fukuyama, 1992).

Ao fazer o elogio da democracia liberal, Fukuyama foi fortemente atacado. Ele foi reduzido a um competente e bem pago funcionário-ideólogo do Departamento de Estado americano. Para os que não aceitam sua tese, a história não está no fim, pois eventos

novos ocorrem permanentemente. As paixões dos homens garantem a continuidade da instabilidade, a guerra não foi suprimida e tornou-se até global. Fukuyama ignorou a miséria nas sociedades capitalistas avançadas, os nacionalismos, o fundamentalismo islâmico, as lutas socialistas que não foram ainda esgotados. Os movimentos sociais se reúnem regularmente no Fórum Social Mundial, procurando alternativas para o *status quo* neoliberal, os países escandinavos não podem ser considerados "democracias liberais" e há ainda vozes socialistas no Partido Socialista Francês, nos Partidos Verdes do mundo todo. Enfim, o "fato novo" da crise do sistema financeiro mundial em 2008/2009 veio demonstrar que o mercado não é capaz de se autorregular e o projeto liberal de diminuição do Estado sofreu um forte revés: desde 1929, a sociedade nunca teve tanta necessidade da presença de um Estado ao mesmo tempo democrático e forte e intervencionista, que a salvou de uma tragédia que seria talvez pior do que a dos anos 1930. Se os bancos forem nacionalizados e a direção da economia for retomada pelo Estado, quem sabe não chegaremos à surpresa de um Sorex democrático e ocidental? (Anderson, 1992; Giannotti, 1992).

Como avaliar a revolução de 1989?

Para avaliarmos se a história chegou ao fim ou não é preciso se perguntar: o que é este mundo pós-1989, ou melhor, o que significou a vitória do capitalismo e da democracia liberal? O que representou o fim do regime de historicidade moderno-futurista e a hegemonia do regime de historicidade presentista? O que significa para a humanidade abrir mão, esquecer ou relativizar os valores da Revolução Francesa, que as revoluções

comunistas proclamavam que queriam implementar? Se é o “fim da história”, chegamos a uma eutopia ou a uma distopia? Será que nos livramos de ilusões e verdades dogmáticas e perigosas, responsáveis por todos os horrores do século XX, ou caímos em um pântano ainda mais dogmático e perigoso, que pode ainda nos trazer horrores ainda piores? É difícil avaliar o mundo pós-1989, porque trouxe também soluções, alívios, liberdades, mobilidades, flexibilidades, individualidades, subjetividades, esperanças novas e ao mesmo tempo fechou a porta do futuro, confinando-nos no presente como se fosse uma “gaiola dourada”. Se a modernidade era um tempo vetorial, acelerado, otimista, cuja metáfora pode ser a de uma flecha voando firme em direção a um ponto determinado, a “pós-modernidade”, chamemos assim este mundo pós-1989, é um tempo acelerado ainda, otimista também, mas que se dirige ao presente e não ao futuro ou ao além. A metáfora talvez fosse a de uma represa que, com as comportas fechadas, vê-se revolta pelas águas que saíam dela e não podem mais sair. Uma lagoa ou baía com marés e altas ondas, onde se é obrigado a surfar. Se na modernidade as forças dissidentes se dirigiam ao futuro, na pós-modernidade, as forças dissidentes não têm válvula de escape e devem se exercer para dentro. Não há saída para o exterior da ordem presente e o esforço é de “integrar-se”. O sistema é de tal forma onipresente e onipotente que se tornou invisível e incontestável.

A questão que se impõe: a revolução de 1989 abriu um horizonte de expectativa favorável para a humanidade, já que a ordem capitalista tornou-se mundial? Esta vitória capitalista pode ter sido um bem para a humanidade? Será que a democracia liberal realmente realiza o homem enquanto homem? Durante

os séculos XIX e XX, era comum se ouvir que “o capitalismo era um monstro” e a “democracia liberal era a ordem favorável ao governo dos burgueses exploradores, opressores da maioria”. Sua vitória desencadeou no mínimo dois sentimentos: a) a decepção, que pode ser percebida no tom da descrição acima de Hobsbawm da derrota soviética. Ele não fez o elogio da nova ordem, não denunciou a enorme opresssão dos regimes comunistas, não transformou em heróis os defensores da nova ordem; pelo contrário, atrás da frieza lúcida de sua narrativa, Hobsbawm esconde sua decepção, lamenta o fracasso, mostra as decisões equivocadas, os erros cometidos, a pobreza dos quadros, a inexistência de grandes homens. De seu ponto de vista, a revolução de 1989 foi uma revolução conservadora, que estendeu o regime de iniquidade ao planeta e, para ele, se é este o “fim da história”, isto significa que a história dos homens aproxima-se de seu fim; b) a exultação, Fukuyama celebrou este defecho da história dos homens sacando o argumento que impõe o silêncio ao interlocutor do primeiro grupo: foi uma decisão da própria história, foi um “fato histórico”, o que coloca um ponto final a toda contestação. Esta avaliação dividida da revolução de 1989 vai se repetir infinitamente, com mais ou menos sutilezas na argumentação, com mais ou menos indignação ou exultação na voz ou na pena. Ora foi um bem, ora o pior mal...

Para Paul Virilio, chegamos a uma distopia. Na sociedade-mercado livre estabeleceu-se um “poder dromológico”, cujo modelo é a corrida dos 100 m rasos: tem poder quem tem velocidade para estar em qualquer ponto do planeta em segundos. A velocidade conquista uma nova geografia, o espaço foi dominado pela

velocidade. O mundo engendrado pela velocidade se realiza no constante deslocamento das forças, gerando uma ameaça permanente. Dominar é poder estar em todo lugar, a qualquer momento, invadir e controlar os movimentos locais. O domínio tecnológico e da força nuclear impede qualquer resistência. O esforço é de criar um engenho sempre mais rápido, que tende a tornar-se obsoleto antes de ser usado. Há duas humanidades, agora: os povos velozes, desterritorializados, e os povos lentos, colados ainda a seu território. A nova utopia ocidental é a supremacia tecnológica pela conquista do espaço pela velocidade. Na "sociedade dromocrática", de um lado, as elites prezam a mobilidade acima de tudo, porque sabem que dominar significa poder invadir e ocupar uma posição dominante, o que as leva a buscar "próteses", isto é, veículos tecnológicos mais sofisticados; de outro, os proletários-soldados e os proletários-operários, sem velocidade. A progressiva desterritorialização significa para as elites a intensificação de seu domínio; para as massas, significa desenraizamento, destruição do hábitat, privação de identidade, exclusão. A guerra e a automação pós-modernas não precisam mais das massas. Há uma crescente latino-americanização dos países industrializados: fusão de interesses industriais e militares, a desordem urbana, o aumento da criminalidade, a desestabilização do Estado-nação. Cresce o gangsterismo, e a segurança privada é o produto mais procurado e mais caro do capitalismo contemporâneo. Esta é a nova "desordem mundial" (Virilio, 1997).

Esta "revolução dromocrática" institui a ditadura do movimento, faz as massas circularem pelas estradas e ruas, errantes ("dromaníacas"). A história mundial não é

mais o campo da liberdade e das ações humanas. O mundo, hoje, não é mais distância, matéria, corpo, pois pode-se atingir qualquer ponto a partir de qualquer ponto e não apenas virtualmente, concretamente. O não lugar predomina sobre o lugar. Temos o face a face de todas as superfícies do globo. A lógica desta disputa desesperada por espaço, inclusive do espaço sideral, é a lógica do mercado, que se radicaliza na guerra. A disputa pelo mercado desencadeia a guerra e a corrida armamentista de hoje pode levar ao fim do mundo. O mercado-guerra é uma fábrica de velocidade. Não há mais espaço-tempo de reflexão, a decisão e a ação tendem à automação. O Estado militar, sem exército, é a última etapa do progresso dromológico. Hoje, o presidente da República é um corpo sem vontade, um preposto de forças internacionais, ocultas e incontroláveis, um ex-chefe supremo de um exército desaparecido. Que poder de decisão ele tem? Se Virilio utiliza a metáfora da corrida dos 100 m rasos para sugerir o “espírito” ou a “lógica” desta ordem capitalista mundial, ela remete à corrida dos espermatozoides pela fecundação do óvulo: são milhões em luta por um óvulo! Somente um ou dois poderão se realizar no final dessa corrida e milhões serão eliminados. Isto significa que, em uma sociedade que toma esta corrida original como referência, a luta entre seus membros será permanente, desesperada, angustiosa, porque poucos terão direito ao acesso à vida/óvulo. Os milhões malsucedidos, se não forem eliminados, ficarão por aí, errantes, “dromaníacos”, sem território, sem dinheiro, sem poder, sem paz, sem sentido (Virilio, 1997).

Se Virilio tem razão, se o mundo pós-1989 pode ser descrito como a vitória da “sociedade-livre mercado”, uma sociedade restrita, feroz, belicosa, o que poderão

fazer as massas excluídas deste “poder dromológico”? De 1979 a 1989, as massas eram revolucionárias, lutavam contra o sistema, em busca da liberdade, sonhavam com a construção de uma sociedade justa e moral; agora, seu movimento é para dentro da ordem que as exclui, lutam para se integrar de algum modo nesta “sociedade-mercado livre”. Maffesoli, em sua obra *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*, para esclarecer a posição das massas no regime de historicidade presentista, utiliza a metáfora da garrafa de champagne: “vivemos um tempo borbulhante sob pressão”. A pós-modernidade privilegia o presente, seu modelo é o mundo grego, pagão, politeísta, que tinha uma concepção juvenil da temporalidade histórica. O tempo pós-moderno é trágico: nosso caminho já está traçado e não podemos ser seus autores. Nossa existência tem uma dimensão destinal. O homem está inscrito em um contexto que o determina, o predestina e, como o grego, olha o fatalismo direto nos olhos: “não podemos escapar a uma vida que devemos viver” (*amor fati*). O trágico torna-se hedonista: diante da morte, vive com intensidade cada instante, não adia o gozo em projetos políticos e profissionais, quer tudo imediatamente. O mundo é como é, é o único que temos e onde podemos viver. A arte de viver não se funda mais na busca da liberdade absoluta, mas em pequenas liberdades intersticiais, relativas, vividas no dia a dia. *Carpe diem*. Há a aceitação da força inelutável das coisas e “a história a ser feita” foi abandonada. A medida da vida é viver sem medida no instante, uma vida de qualidade, apesar das vicissitudes. A vida não se projeta no futuro, mas em orgia no presente (Maffesoli, 2003).

Não há mais confiança no progresso e nem na capacidade humana de fazê-lo, porque a ação humana é frágil, precária. Há um furor de viver, que assusta as mentes reflexivas. A vida é urobórica, o eterno retorno do mesmo. Vive-se em um “mundo irresponsável”, conduzido por valores juvenis: mimetismo tribal, busca furiosa da realização pessoal, heteronomia, festas. Um tempo da criança brincalhona, travessa e eterna, dionisíaco. Não há dialética, mas aporética. Não se busca mais a unidade superior, o consenso, a síntese. Não há mais negatividade. Na pós-modernidade, ninguém se preocupa mais com as consequências dos atos: famílias plurais, amores efêmeros, versatilidades políticas, desordem econômica. Neste ambiente pagão, vive-se o frescor do instante, provisório, precário e intenso. Maquiavel e Nietzsche venceram o cristianismo e reina uma geral impiedade. A sabedoria pós-moderna: “o mundo deve ser aceito tal como é e agir é inscrever-se na realidade”. O dever-ser dá lugar à ação em situação, às oportunidades do presente. O destino está aí, todo-poderoso, acima da vontade do sujeito, como a ordem socioeconômica, por exemplo. O laço social não repousa sobre a Razão, mas em uma “liga químico-estética” — força pessoal, fluxo vital, atrações misteriosas, paixões compartilhadas, empatia social. Existimos em grupos e é preciso ter o cheiro de seu clã para ser reconhecido e acolhido. Os indivíduos constroem a sua identidade ostentando os sinais de seu grupo, é membro, faz parte, participa. Não se vive isoladamente, com autonomia, mas em tribos, com ídolos e rituais (Maffesoli, 2003).

Na representação do tempo da pós-modernidade, o mundo não vai em direção ao futuro, não avança, não melhora, descobre-se as suas possibilidades em cada

instante. Vive-se a atualização de uma estrutura mais antiga e a mesma, não há luta de morte entre senhor e escravo pelo reconhecimento. O escravo deseja um mestre e o reconhece quando ele se apresenta. Não se quer ser dono do mundo, de si, da sociedade, mas tornar-se discípulo e aderir às servidões desta posição. Sobretudo é preciso dizer "sim" à vida; dizer "sim" ao instante é dizer "sim" à existência. A "resistência" é querer viver no instante. Esta é a melhor garantia contra todas as formas de imposição, exploração, alienação, exclusão. Aceitar o instante é valorizar o *kairos*, o sentido de oportunidade, o bom momento para aproveitar/viver. O amanhã não importa. Vivemos um imanentismo pagão. Morremos, logo vivamos! O instante é eterna atualidade. Eis a força do instante eterno! Deus está no instante (Maffesoli, 2003).

A descrição de Maffesoli expressa o desejo das massas e revela uma tensão produtiva com a descrição de Virilio, que expressa o projeto das elites: para este, a velocidade buscada pelas elites é a marca do drama pós-moderno, potencializada pelo desenvolvimento científico, tecnológico, econômico, que conduz o mercado-guerra; para aquele, a marca da pós-modernidade é a busca pelas massas do refúgio na lentidão e na ociosidade. As massas evadem daquele mundo dessa forma hedonista. Para elas, a vida só é a concatenação de instantes imóveis, de instantes eternos, dos quais se pode tirar o máximo de gozo: "retirada regozijante". Maffesoli cita Fernando Pessoa e Caetano Veloso: "saudade é navegar como prioridade vital". Se o tempo moderno era linear, a Razão em movimento acelerado para o futuro, o tempo pós-moderno é do "instantâneo", da imagem presente. A imagem atualiza, presentifica. Há união entre vida e presente, vida

imediata, não teorizada, não racionalizada, que não se projeta. Intensidade presente! Uma vida cotidiana, de qualidade, que assegura a união dos indivíduos e a manutenção da sociedade. O rito faz passar do si individual ao si comunitário: cada um vive em função do grupo ou de vários grupos a que pertence (Maffesoli, 2003).

Esta irrupção da vida no instante é uma relação lúdica com a vida, uma revolução quântica contra a regulação total por leis, que significa a aceitação do mundo tal como ele está, marcado pelo efêmero. Os "valores em situação" impõem o relativismo, ultrapassando o dualismo do verdadeiro/falso, bem/mal. Tudo é certo assim como seu contrário. Não é falta de saber, mas reconhecimento da multiplicidade dos saberes. O relativismo assinala o politeísmo dos valores: deixar ser, querer ser... Reina uma "sabedoria do aparecer", a existência que se dá a ver e a viver não tem forma e fundo. Viver é ser visto e ver. A aparência é o crisol da sociabilidade, a imagem é o pivô da vida social. O corpo não é só instrumento de produção, mas um corpo amoroso: imagem multiforme, cultuada, cultivada, uma exacerbação do sensível. O *look* é importante para ser eleito, ouvido, respeitado, acolhido. Os cuidados estéticos se estendem aos homens e disso depende o seu sucesso profissional. A sensibilidade existencial aposta na multiplicidade, no intercâmbio, no devir, na anomia, na efervescência. A modernidade era totalitária: reduzia o múltiplo ao uno e havia personagens quixotescas que tinham o poder de dizer a verdade e o bem. A sensibilidade existencial pós-moderna rompeu as rédeas do totalitarismo, percebeu-se que é inútil querer dominar tudo, predizer, planejar, teorizar. Vive-se em uma "conflituosa harmonia" (Maffesoli, 2003).

Esta descrição de Maffessoli revela o “desejo de evasão” das massas do mundo pós-1989. Elas estão submetidas a uma ordem que as oprime como uma garrafa de champagne e, se quiserem sobreviver, precisam “borbulhar”: circular, se agitar, mudar de forma e cor. Elas estão submetidas a três regras principais: a) quem não tem renda não se estabelece; b) a renda é obtida no mercado; c) devem agir como colaboradoras e procurar se integrar a esta sociedade-mercado livre. A sociedade-mercado livre exerce sua pressão impondo uma contradição: exclui e exige a integração, forçando as massas a “resistirem”. Agora, “resistir” não significa opor-se radicalmente à ordem, tentar quebrá-la, viver a relação social como conflito. Ao contrário, “resistir” significa aceitar a ordem e lutar para ocupar os melhores lugares, as posições mais vantajosas, obter privilégios, conquistar propriedades, ter acesso a símbolos e situações de poder. E se o indivíduo for bem-sucedido em sua “resistência”, estará ao mesmo tempo se integrando e fortalecendo a ordem social, justificando-a como a mais livre, a mais democrática, a mais justa, a mais flexível, a mais rica. Sua integração tecerá “redes de sociabilidade”, que sustentarão a ordem social e, se for bem-sucedido, não será um elo fraco que poderá torná-la vulnerável. O indivíduo é conclamado permanentemente pelos meios de comunicação de massa a exercer sua força, mas para dentro, em direção à consolidação do mundo estabelecido pós-1989. O desafio que lhe é posto é o mercado restrito, a falta de postos de trabalho, a automação da produção, a escassez de crédito, os baixos salários, a alta tributação, a competitividade selvagem, as exclusões estéticas (raça, peso, altura, deficiências,

sinais particulares), o crime, a corrupção, a forte economia paralela.

Os desafios da sociedade-mercado livre são tão fortes que a “resistência” exige uma extrema flexibilização das identidades individuais e sociais, que devem “borbulhar”: multiplicam-se, fragmentam-se, instabilizam-se. Para Hall, na pós-modernidade, o conceito de identidade não é essencialista, mas estratétigo e posicional. O eu não é um núcleo estável, não permanece idêntico a si mesmo, a sua identidade não é unificada. As identidades são fragmentadas e fraturadas, multiplamente construídas por discursos, práticas e posições paralelas, cruzadas ou antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, a processos de mudança e transformação. Os indivíduos e grupos usam os recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção daquilo que “querem se tornar”. A questão da identidade não é “quem somos?” ou “o que devemos ser?”, mas “o que queremos nos tornar?”, “como temos sido representados pelos outros e como esta representação nos afeta?”. A identidadade pós-moderna não é um retorno às raízes, um exercício de fidelidade a si mesmo e ao grupo, mas uma reinvenção da tradição, uma negociação com nossas trajetórias. É a criação de uma “segunda natureza”, o que exigiria fortemente uma redefinição da ética, que não é feita, e mergulha-se no pragmatismo sem limites. Os meios não importam, mas os fins (Hall, 1999).

A identidade é construída pela narrativização do eu, que tem uma eficiência discursiva, material e política, mesmo se a sensação de pertencimento estiver em parte no imaginário. Se a identidade é uma narrativização/estetização do eu, recorre-se à ficção, à

invenção, para encontrar as imagens, símbolos, palavras e argumentos que abrem as portas do mercado. Inicialmente, o indivíduo é um ator, sabe que representa um personagem, imita outros atores e personagens de sucesso; depois, ao perceber a eficiência da sua performance no mercado, perde a noção da diferença entre o ator e o personagem e torna-se muitos "personagens ficcionais-reais". O sujeito nunca está já constituído, é constituído em práticas discursivas. Há afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional, há fragmentação dos códigos, multiplicidade de estilos, ênfase no efêmero, no flutuante, no pluralismo cultural. As identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias, tradições específicas. A globalização explora a diferenciação e mercantiliza a etnia, a alteridade, o local. Há uma nova articulação entre o global e o local. A globalização é um processo de ocidentalização, o Ocidente vê-se face a face com o outro, o exótico, o alienígena, que já não possui mais uma alteridade tão absoluta, porque o Ocidente está em toda parte, fazendo seu combate na esfera cultural: os escravos devem se tornar empreendedores, porque a ideologia do *self-made man* no mercado é o novo caminho e a nova verdade, que oferecerão ao planeta a vida ideal (Hall, 1999).

As repercussões da revolução de 1989 na historiografia

A pós-modernidade e a crise dos valores de esquerda: a historiografia empática com o vencedor

As repercussões da “revolução de 1989”, com seu ritmo silencioso e consensual, na historiografia, foram imensas. Fontana enfatiza o “exorcismo da revolução”, no sentido de ruptura estrutural violenta, como a francesa e a russa, que se concretizou em ataques ferozes contra a historiografia marxista durante o bicentenário da Revolução Francesa. A sequência da Revolução de 1789 se dividira, ao longo dos séculos XIX e XX, em dois projetos: o liberal-burguês, reacionário, mas ainda revolucionário sob alguns aspectos, e o socialista-comunista, que se enfrentaram violentamente, histórica e historiograficamente. A revolução de 1989, curiosamente, ocorrida no aniversário da primeira, foi a coroação da tendência burguesa da Revolução Francesa e a derrota da tendência socialista-comunista. Os valores liberais libertaram-se do seu adversário socialista e a “questão social” foi abandonada. Contudo, há muitas convergências entre a utopia liberal e a utopia socialista em relação ao tema da “liberdade”, embora haja profunda discordância quanto aos conceitos de “igualdade e fraternidade”. A revolução de 1989 foi feita em nome do ideal da liberdade inaugurado pelas Luzes e um historiador mesmo de esquerda pode aplaudi-la. Houve conquistas individuais importantes com a derrota do Sorex, que precisava ser destruído, e a revolução de 1989 pode ser entendida como a destruição necessária de entraves às liberdades individuais. Neste sentido, é possível ser empático com a vitória capitalista e uma parte da historiografia tomou esta direção, aceitando o “fato histórico” da vitória ocidental e percebendo nele uma solução positiva para os graves impasses vividos até então (Fontana, 2004).

A historiografia empática com a vitória burguesa passou a defender uma abordagem da história universal

que a legitimasse: a busca da liberdade é mais importante do que a ênfase na igualdade e fraternidade. Ao aceitar e se associar ao projeto dos vencedores, seus historiadores procuram se incluir nesta nova ordem, ampliando seu espaço no mercado cultural. Toda a cultura histórica futurista do regime moderno de historicidade foi posta em xeque e abandonada sem muita justificativa teórica. A "ciência histórica", a "cultura histórica acadêmica", empírica, documental, analítica, conceitual, verdadeira, caiu em descrédito e foi atacada/abandonada, por ser identificada com o caráter revolucionário das grandes narrativas. O aparato erudito desapareceu. O "intelectual engajado", o intérprete da marcha do Espírito, calou-se ou extinguiu-se. A nova cultura histórica é a do brilhantismo e da habilidade de comunicação e não da erudição e da defesa de valores universais. Os historiadores desejam ser lidos, querem que seus livros sejam vendidos e não se importam se serão lidos pela comunidade de historiadores ou pela sociedade culta em geral. O ideal é ser lido, reconhecido, e enriquecer-se com seus livros-mercadoria. A escrita tornou-se tão importante que a história passou a ser escrita sobretudo por não historiadores, por jornalistas, escritores, gente do cinema e da televisão, das revistas semanais dedicadas às atualidades, pelos próprios editores. Surgiram algumas revistas de história coloridas, com textos curtos e acessíveis ao público, que têm relativo sucesso editorial. A internet está repleta de sites históricos e historiográficos, de fácil acesso, superficiais. A estética se impôs à ciência e à ética. Aliás, para esta historiografia, não são separáveis e nunca foram: a forma já é conteúdo e valor, o texto é a própria história. A ficção não é estranha à história e nunca foi: os

grandes historiadores foram também grandes poetas e literatos. Há uma superprodução editorial de uma história que mantém uma relação mais ou menos flexível com as fontes do passado. O livro de história não equivale mais a uma pesquisa minuciosa, cinzenta, detalhada do passado. A história se aproxima da arte, da mídia, do cinema, da publicidade, torna-se imaginativa e interpretativa, para atender seus consumidores (Novaes, 2006).

O passado deixa de ser o referente de uma narrativa histórica pouco exigente com as fontes. Ankersmit, em tom nostálgico, afirma que "não temos mais um elo direto com o passado" e dá como exemplo a obra de Hobbes: não se discute a obra de Hobbes em si, mas as interpretações de Hobbes. O texto clássico, em si, não conta, não é árbitro, não é mais referente. Não temos mais textos clássicos, assim como não temos mais passado, apenas interpretações. Não se tem mais um "referente", exterior e real, mas apenas textos, discursos, interpretações. O excesso de interpretações impede nossa visão do passado em vez de ampliá-la. Para Ankersmit, vivemos uma época de "alcoolismo intelectual": cobrimos o passado de interpretações e reinterpretações, que não se verificam, não se contestam e convivem. Ele talvez exagere ao usar a metáfora do câncer: há uma reprodução infinita e incontrolada de células-interpretação! A universidade exige monografias e dissertações, para conferir diplomas, o mercado universitário exige publicações no *curriculum vitae* do candidato a um posto de professor pesquisador, as editoras precisam de "originais" para imprimir, embalar e vender.

Por isso, hoje, há mais historiadores, escrevendo e publicando, do que todos desde Heródoto! E para esta

história-mito, o pai da história nem seria Heródoto, mas Homero. A boa obra de história não é a que encerra um assunto, mas a que gera mais interpretações, aquela que não explica a causa, mas a que gera impactos e efeitos pirotécnicos na mídia. Ela gera controvérsias na tv, na imprensa, provoca a curiosidade das celebridades, que por sua vez estimulam a curiosidade dos transeuntes, que a compram no megastore do shopping center. A "grande obra de história" é aquela que atende ao mercado, que consegue antecipar uma demanda e se oferece como qualquer produto. O serviço que ela oferece a seu cliente é ajudá-lo a se situar no presente, oferece-lhe interpretações, pontos de vista, que ele pode compreender, e que o apoiarão na construção de sua identidade, de seus espaços de sociabilidade, que o orientarão em suas conquistas, em seus projetos imediatos de crescimento cultural, social e político. Os indivíduos estão em busca de prestígio, de reconhecimento, de mercado, e buscam instrumentos para abrir seu caminho. A historiografia é um desses instrumentos, oferecendo-lhes linguagens, imagens, sentidos possíveis do passado-presente (Ankersmit, 2001).

A "história cultural" veio substituir a econômico-social como instrumento útil à vida. Ela está dominada pelas imagens, pela linguagem, pelo estilo do historiador. O texto histórico é estilístico e é o estilo que decide sobre o material e o significado do que aconteceu. Ankersmit compara as fases da historiografia contemporânea a uma árvore: a tradição essencialista focava o tronco; o historicismo e a história científica, os galhos, esperando dizer algo sobre o tronco. A história pós-moderna trata das folhas arrancadas da árvore por um vendaval e espalhadas pelo chão. O olhar pós-

moderno é antiessencialista e nominalista, não visa mais a síntese dialética. Não há como levar a folha a seu lugar no galho e o galho a seu arranjo no tronco, porque nunca houve tronco e galhos! Eram só hipóteses. Nunca houve evolução e progresso, o presente não é a realização do passado e o futuro não será a conclusão feliz do processo histórico. O presente absorve o passado e o utiliza para seu "jogo cultural". O presente não se lembra do passado e não se projeta no futuro. Há uma felicidade presentista, um presente que não conhecerá sucessão. Um presente eterno! A história não oferece ao presente o passado em si e o presente não lhe pede isso. A história não reconstrói o que aconteceu, é apenas um "jogo cultural", uma exploração lúdica da memória. A lembrança tem prioridade sobre o lembrado. A função do historiador não é investigar o passado, buscar-lhe a verdade, mas pensá-lo e dar-lhe um sentido. O passado em si não interessa, mas a linguagem do passado, que é tropológica e não literal (Ankersmit, 2001; Jameson, 1993; LaCapra, 1985).

O que caracteriza fundamentalmente a pós-modernidade é a "reviravolta linguística" ou "redescritiva". Para Lyotard, é o fim das metanarrativas, das grandes interpretações gerais, substituídas pela pequena narrativa e afirmações metafóricas sobre a realidade. É uma teoria alemã, francesa e americana: Lyotard, Baudrillard, Barthes, Foucault, Derrida, De Certeau, Rorty, que se inspiraram em Aristóteles e Nietzsche. É um pós-empirismo histórico. A historiografia ocidental tornou-se antiessencialista, antifactualista, acientífica. A linguagem constroi o real e tudo é texto. Como um romance, a história constrói um mundo textual autônomo, que não tem realidade extratextual demonstrável. Os textos históricos e

literários são autorreferenciais, pois retóricos. A historiografia não é mais síntese, “consciência superior”, da história universal. Em plena globalização, perdeu-se a ambição de uma históra global. A história trata de descontinuidades, defasagens, diferenças, sem sentido evolutivo ou teleológico. A genealogia nietzschiano-foucaultiana substituiu a metafísica da origem, acusada de totalitária. Há um retorno do indivíduo, com suas preferências, sentimentos, leituras, estratégias, modos de fazer e sentir próprios, em um contexto de massificação das preferências, leituras, modos de ler e agir. Há ênfase no irracional, no imaginário, nas manifestações subjetivas — um subjetivismo se opõe ao objetivismo científico. A biografia torna-se um gênero de grande sucesso. A vida narrada é a de homens bem-sucedidos em todas as áreas do mercado, heróis neoliberais, e não mais mártires religiosos e políticos. Eles disseram “sim”, não foram negativos/críticos, ao contrário, tiveram uma atitude afirmativa e fizeram uma ação positiva, e tornaram-se modelos para quem quer evoluir no mercado. Qual seria, neste “ambiente cultural”, o sentido de uma biografia de Lênin, Trotsky, Mao Tsé-Tung ou Che Guevara? Este tempo não se reconhece nestes “heróis”, a não ser que o historiador construa uma interpretação que os converta ao mundo do mercado cultural. Aliás, como compreender a presença ainda e o sucesso de vendas da foto de Che Guevara em todo o mundo? Talvez, sua ação possa ser vista como a de um “empreendedor”, corajoso, impetuoso, rompedor, um personagem sonhador, romântico, que jamais perdeu a ternura, enfim, um exemplo para os jovens que querem ocupar lugares de mais poder na sociedade-mercado livre (Lyotard, 1979; Reis, 2005).

Um autor importantíssimo para nos darmos conta do que se passa com a historiografia pós-1989, nesta perspectiva, é Hayden White. Sua obra é extremamente importante porque expõe o problema vivido pela historiografia, hoje, de forma teoricamente consistente, esteticamente envolvente, politicamente perigosa, eticamente assustadora. White expõe sua teoria da história em obras que se tornaram ao mesmo tempo *best-sellers* e geraram acalorados debates acadêmicos. Para White, em suas obras *Meta-história*, *Trópicos do discurso* e outras (que "tiveram sucesso de público e de crítica", como dizem os consumidores de cultura), historiadores, filósofos e teóricos da literatura sempre distinguiram rigidamente fato e ficção, mito e história, sempre insistiram na diferença e oposição entre real e imaginário. Mas, ao fazerem esta distinção, ignoraram o fato mais evidente em historiografia: nenhum historiador oferece a seu leitor/ouvinte o passado enquanto tal, mas uma narrativa, um livro, um texto, uma conferência, "um artefato verbal não sujeito a controle experimental e observacional". A abordagem da história é uma leitura de um texto escrito e assinado por um autor. Os historiadores sempre relutaram em reconhecer que o que fazem são textos e que suas narrativas são o que são: "ficções verbais cujos conteúdos são inventados e descobertos, cujas formas têm mais em comum com a literatura do que com a ciência". Esta aproximação entre história e literatura assusta os historiadores como se fosse uma "relação incestuosa", mas, para White, ela se dá permanentemente: história e mito se fundem, fato e fantasia se misturam. O historiador resiste lembrando a origem da história em Heródoto e Tucídides, que se constituiu contra o fabuloso e o lendário do mito. Heródoto e Tucídides queriam explicar, mostrar o que

realmente aconteceu, mediante a reconstrução precisa e minuciosa dos acontecimentos registrados nos documentos. Desde a Grécia o historiador registra, constata, descreve, encontra a história-verdade na documentação e não inventa o passado. Para White, isto é uma ilusão, uma “crença de historiador”, que se torna pouco crítico em relação ao saber que produz. Uma obra de história neutra, objetiva, documentada, não é menos construída e menos afetada por um autor e seu estilo. Uma “obra científica” de história é só um estilo mais seco, sóbrio, cinzento: não é a verdade do passado (White, s.d.).

Para White, o historiador não pode continuar tão ingênuo, não pode mais ignorar a estreita relação entre história e mito. A história não é uma ciência porque não é realista, o discurso histórico não apreende um mundo exterior, porque o real é produzido pelo discurso. O que o historiador produz são “construções poéticas”. É a linguagem que constitui o sentido. A história é uma representação narrativa de representações-fontes. Os próprios documentos históricos já são representações, interpretações, e não são o passado em si. A narrativa histórica é uma “construção imaginativa” do passado. O historiador jamais narra o que aconteceu, por mais que recorra a técnicas de controle de suas fontes. Não há rigor científico em história que possa garantir a objetividade. E White argumenta em suas várias obras a favor desta “relação incestuosa” entre história e literatura, da qual a história não deve se envergonhar. Para ele, o historiador sempre operou como o literato, porque:

a) obtém um “efeito explicativo” ao criar uma “estória plausível”, ao “urdir um enredo”, ao reunir com “imaginação construtiva” uma congérie de fatos sem

sentido e registros históricos fragmentários e incompletos;

b) nenhum acontecimento é intrinsecamente trágico, mas convertido em trágico ou cômico pelo enredo. É o estilo do historiador que os configura como trágicos, cômicos, românticos ou irônicos. Os acontecimentos são neutros;

c) a historiografia é como a psicoterapia: o terapeuta não exibe fatos reais, a verdade. Ele leva o paciente a retramar sua história, para mudar o sentido dos acontecimentos, que ele já conhece, e transformar a significação de sua vida. A função da história é a mesma da psicoterapia: “refamiliarizar” os indivíduos e as sociedades com os acontecimentos vividos;

d) a história não é uma maquete ou um mapa em escala menor do real. Ela não reproduz o real, mas o recria, o interpreta;

e) a história cria clássicos que não podemos invalidar ou negar. É seu caráter de não invalidação que atesta a natureza essencialmente literária dos clássicos da história;

f) a linguagem do historiador é figurativa e não técnica. Os níveis que constituem a narrativa histórica são: 1) nível cognitivo: formista, contextualista, mecanicista, organicista; 2) nível ético: liberal, anarquista, conservador, radical; 3) nível estético: romance, tragédia, comédia, sátira; 4) nível linguístico, que é uma espécie de infraestrutura linguística, que “determina em última instância” a narrativa histórica: metáfora, metonímia, sinédoque, ironia. É o “estilo do historiador” que constrói o sentido do passado (White, s.d.).

Enfim, White conclui: não há oposição entre história e ficção. A história é poética, construída com a

linguagem figurativa, é uma disputa entre figurações daquilo que o passado poderia consistir. O historiador produz construções poéticas e se ilude quanto à realidade e verdade de seus relatos. Que os historiadores se irritem com o apagamento da fronteira entre o real e o ficcional! Mas, não podem evitar de pensar sobre o seguinte: a explicação histórica não é dada pelo conteúdo factual. A história adquire sentido da mesma forma que o poeta e o romancista dão sentido ao real. E, para White, isto é bom para a historiografia e para a sociedade. A historiografia não é diminuída quando aproximada da literatura, que é também um saber superior. Afinal, só o conhecimento científico é válido? Ao aceitar se relacionar com a ficção, a historiografia se livra de visões corretas, seguras, que só são ideologias perigosas. O ideológico fica reconhecível quando se reconhece que é ficcional. A história precisa reconhecer as suas relações com a imaginação literária, não pode mais reprimi-la e, por isso, é preciso refazer a teoria da disciplina histórica (White, s.d.).

Como relacionar esta tese de White sobre a escrita da história com o regime de historicidade presentista pós-1989? Para mim, a força de sua argumentação está em sua capacidade de consolidar a vitória da sociedade-mercado livre, da sociedade do “fetichismo da mercadoria”, onde o trabalho, a produção, a realidade foram ocultados pelas máscaras culturais. As contestações que podem lhe ser feitas são as que podem ser feitas a este mundo pós-1989. Por um lado, sustentar que o mundo é tal como você o narra, que é tal como lhe parece, é libertador, pois ninguém mais se deixará dominar por discursos dogmáticos e verdadeiros, que só são ideologias perigosas. Os indivíduos constroem suas identidades discursivamente e o tecido social cobre-se

de enredos múltiplos e plurais, liberais. Ninguém conhece o sentido essencial da historicidade universal e a história se abre à criação de sentidos plurais, o horizonte se abre à inclusão de novas subjetividades-alteridades. O fascínio da teoria whitiana é que ela reatualiza a utopia liberal, que é uma bela e romântica utopia das liberdades individuais, do *self-made man*. É libertador: o passado pode ser mudado, a história não precisa ser um fardo insuportável. A história serve à vida produzindo esquecimentos que permitem a criação de uma "segunda natureza", de novas identidades, que reinventam a tradição, criam novos valores, na busca de uma segunda chance, de uma nova oportunidade, para conquistar um mundo particular.

Na hora da vitória, o Ocidente cede à tentação do esquecimento de seu passado, que é uma "casa dos horrores", e quer se divertir com seu passado da mesma forma como se pode ter prazer com um filme de terror. O esquecimento se obtém pela "reinterpretação", pela "redescrição", por uma "guinada linguística". E esta possibilidade de utilização da história é genial, libertadora, salvadora, assim como pode sê-lo para o indivíduo um tratamento psicoterápico. Há algo de positivo, de democrático, na perda de respeito pelo referente, seja ele Hobbes ou a revolução de 1964. A mesa da cultura se amplia, ninguém tem o privilégio da cabeceira, ninguém impõe o silêncio, conduz a discussão ou decide quem tem razão em uma controvérsia. Todos têm direito a "publicar" o que pensam e sentem sobre a obra de Hobbes ou sobre o holocausto, e o que todos desejam não é "dizer a verdade", mas debater, aparecer, ser visto e ver, ser ouvido e reconhecido. Obtém-se este resultado com os valores da mídia: uma nova interpretação-estória, uma retórica singular, um estilo

impactante, uma imagem sedutora e envolvente (uma roupa diferente, um penteado nunca visto, um decote arrasador), enfim, todos os argumentos capazes de atrair e provocar. Cada um deve conhecer e explorar o poder de sedução que tem. A verdade é a própria possibilidade de aparecer e debater e, entre as monografias, dissertações e teses "embaladas para vender", há muitos trabalhos de qualidade, bem escritos, que oferecem reflexões pessoais e releituras originais do passado, que ajudam grupos e indivíduos a negociar vantagens e posições para as suas vidas.

Contudo, por outro lado, porque perde-se de vista o todo, a ordem geral, que é constringente, imperiosa, dominadora, este sedutor discurso da liberdade individual torna-se mais uma ideologia perigosa, um pensamento único, que organiza e legitima a opressão econômica e social, que, aliás, não é percebida. A tese de White continua o combate militar na esfera da cultura, visando convencer, persuadir os derrotados de que "foi melhor assim e que devem mudar seu comportamento". Ele confirma e repete a estratégia tradicional do Ocidente: depois da derrota militar, da invasão e conquista, chegava a tropa dos padres, para atacar na esfera da cultura, persuadindo, convencendo, aculturando, "perdoando". Pelo menos, agora, o discurso é laico, mais sofisticado, e acena para a possibilidade de o vencido reconstruir sua identidade e resistir criando seu próprio discurso e sentido. Não esquecemos muito rapidamente, e estranhamente, por exemplo, a "questão social", os problemas postos pelos outros dois temas da Revolução de 1789, os da igualdade e da fraternidade? Ou será que a vitória capitalista touxe a solução para os reais e graves problemas econômicos e sociais que nutriram os sonhos das revoluções comunistas dos

séculos XIX e XX? Os problemas sociais não se agravaram desde 1989? De fato, esta história cultural é compatível com a ficção, pois se a estrutura econômico-social é hegemônica, invisível e onipotente como um ser divino, os indivíduos podem criar, ousar, fazer as inovações discursivas e estéticas que quiserem, que permanecerão acantonados na esfera cultural, "que é subordinada", oferecendo apenas um "efeito explicativo", um "efeito de verdade", jamais ameaçando a ordem social (Bourdieu, 1999).

Se a descrição acima se sustenta, como esta história cultural empática com o vencedor poderia servir à "vida real" dos que sofreram esta vitória? Uma forma de avaliá-la é colocá-la no banco dos réus e interrogá-la, sem concessões, como um promotor público. Vamos suspender a sedução da tese whitiana, que é admirável por sua coerência e consequências teóricas, que o historiador não pode ignorar, e submetê-la a um interrogatório, seguindo o exemplo de "historiadores críticos", como Ginzburg e Chartier:

a) será que a história não é realmente um conhecimento realista? Ela não seria tão realista como uma investigação policial ou um diagnóstico médico? Ambos, o policial e o médico, assim como o historiador, partem de indícios, pistas, sintomas e devem encontrar, o policial, o verdadeiro criminoso com seu verdadeiro motivo do crime, o médico, a verdadeira doença, para oferecer a verdadeira terapia. Eles não podem errar na reconstrução do acontecido, que é exterior e real, e estão impedidos eticamente de inventá-lo, mesmo se também partem de hipóteses. É possível distinguir uma condenação justa de uma injusta, um diagnóstico correto de um incorreto, porque é a realidade que decide sobre sua

validade. O risco do erro de interpretação, aqui, é o da injustiça e o da morte!;

b) não há realmente algo exterior como a necessidade socioeconômica, as lutas políticas, a guerra, as crises bancárias e seu desemprego massivo, as *experiências realmente vividas* pelos homens, e que exigem ser conhecidas/reconstruídas com o máximo de fidelidade? Não seria preciso exigir do historiador uma narrativa histórica profissionalmente responsável? Por exemplo: o holocausto, a bomba de Hiroshima, a conquista da América, a escravidão dos africanos seriam "fatos neutros" e poderiam ser narrados de forma ilimitada? Pode-se fazer uma narrativa romântica ou bucólica do nazismo? Qual seria a relação entre escrita da história e ética, hoje?;

c) quais as consequências políticas de uma história mais próxima da literatura? Não seria a pulverização do sentido e a fragilização do presente, que se refugiaria no sonho? E que permitiria a continuidade de poderes realmente anti-humanistas? O que quer que se diga do passado tem consequências, desencadeia ações. Uma interpretação que não corresponda à realidade pode ser muito perigosa para esta realidade;

d) a função da história é "refamiliarizar" ou "problematizar", produzir estranhamento? O discurso da refamiliarização não é uma estratégia do culpado/réu para se inocentar? O Ocidente vencedor, eufórico, levanta dúvidas, põe aspas na "realidade" e na "verdade", para se inocentar, curtir sua vitória e manter sua trajetória de expansão e dominação;

e) se é a linguagem que constitui o real, o que constituiria a linguagem? Não seria uma relação de constituição recíproca — história/linguagem/história? Ou a linguagem não seria deste mundo, mas uma

enteléquia ou um fenômeno natural, sem nenhuma relação com os acontecimentos/processo histórico?;

f) misturar fato e fantasia, sonho e realidade, história e ficção — não é este o sintoma mais visível da esquizofrenia? Estaríamos vivendo em um mundo adoecido, incapaz de se relacionar com sua experiência presente/passada e de se construir uma imagem reconhecível? O Ocidente pode se tornar ainda mais perigoso se entrar em uma crise dramática de fragmentação da identidade, se for dirigido por quadros à beira do surto psicótico. Este mal está presente no DNA da cultura ocidental, uma cultura fundada na crença em "sarsa ardente", em "vozes de anjos, santos e virgens", em "presenças invisíveis"...

White e esta vertente da historiografia pós-1989 foram duramente atacados por outra vertente da história cultural, que chamaremos aqui, talvez impropriamente, de "pensamento histórico crítico da pós-modernidade". Estes "historiadores críticos" têm um pé na tradição derrotada em 1989 e conseguem ao mesmo tempo, como historiadores, aceitar a mudança ocorrida, reconhecer o "fato histórico" da revolução de 1989, pois não há como negá-lo, e ser críticos da nova ordem, a crítica possível em uma ordem tão hegemônica. Entre estes historiadores críticos estão Ginzburg, Chartier, Thompson, Hobsbawm, filósofos como Ricoeur, sociólogos como Bourdieu. Eles irão combater o que denominam "máquina de guerra cética", que tem sua origem em Nietzsche, em seu texto *A verdade e a mentira no sentido extramoral*. Para os autores céticos, como White e Barthes, a história, como a retórica, se propõe apenas a convencer, seu fim é a eficácia manipuladora do público. A verdade histórica é uma impossibilidade, porque a pretensão do homem de

conhecer a verdade é efêmera e ilusória. O que é chamado de “verdade” são só metáforas, metonímias, antropomorfismos, falar a verdade é usar as metáforas usuais, mentir segundo a convenção. A linguagem não pode dar uma imagem da realidade e a historiografia torna-se um caleidoscópio: nenhuma descrição do passado é completamente persuasiva e definitiva e convive com infinitas outras tão persuasivas e definitivas quanto as anteriores e as seguintes. A empatia com o vencedor desta perigosa ideologia do “ceticismo histórico” é clara. O historiador lhe diz: “tranquilize-se, o passado pode ser mudado, a história não precisa ser um fardo intransportável. Vamos reescrevê-la!”. Nunca uma proposta cética e relativista foi tão realista e objetivamente eficaz na preservação do *status quo* global (Nietzsche, 2003 [1874]).

O “pensamento histórico crítico da pós-modernidade”

O que diferencia o “pensamento histórico crítico da pós-modenidade” do “pensamento histórico empático com o vencedor em 1989”, se este título faz sentido, porque a pós-modernidade é avessa à crítica, é a relativa continuidade de seu apego aos valores modernos: ciência, realismo, verdade, conteúdo, documento-prova, ética. O que os aproxima e os torna pós-modernos é a ênfase na força constr utora da linguagem, mas os historiadores críticos preferem não mergulhar tão profundamente na “guinada linguística”. A crítica ao nominalismo exacerbado, ao relativismo irresponsável, ao esteticismo sem conteúdo, à retórica flatulenta tenta recuperar os valores modernos, embora os modifique e os flexibilize até o irreconhecimento. Os historiadores

críticos insistem na capacidade da documentação e da cronologia de limitarem o que as interpretações podem afirmar sobre o passado. Alguns radicalizam e sustentam até posições neopositivistas, para fazerem face à onda redescritiva. Contudo, estes historiadores atacam mais iradamente do que teoricamente o que designam belicosamente de "máquina de guerra cética". Eles perceberam que este discurso sobre a história não é apenas "teórico", mas uma perigosa ideologia, isto é, a racionalização e universalização de interesses políticos e socioeconômicos concretos e particulares. Eles reconhecem que a história chegou à distopia descrita por Virilio e não querem ser cúmplices, oferecendo às massas uma historiografia mistificadora.

Contudo, sua crítica não pode ser radical, pois estão submetidos à mesma ordem pós-1989, contra a qual não há alternativa historicamente constituída. Todos os povos e indivíduos estão mergulhados na sociedade-mercado livre e submetidos ao mesmo imperativo: integrar-se. Este imperativo se impõe também aos historiadores críticos, que precisam de recursos, equipamentos, postos de trabalho, bolsas, investimentos em pesquisas e publicações. A historiografia também sofre a pressão do mercado na esfera cultural e precisa se integrar oferecendo cursos, projetos de pesquisa, livros e artigos em que este mundo se reconheça... e compre! Este mundo pós-crítico estaria disposto a reconhecer e a financiar uma historiografia realmente crítica?

O primeiro autor que, aqui, defenderá o realismo histórico contra Hayden White é Paul Ricoeur. Em seu livro *Do texto à ação*, ele formula criticamente a questão crucial: "o que é um texto?". Se a história é um "artefato verbal", o que isto significa? E redefine "texto" de

diversos modos: a) texto é todo discurso fixado pela escrita, a escrita é a palavra fixada; b) a escrita torna-se “texto” quando não se limita a transcrever uma fala anterior, mas quando a substitui. Nossa relação com o mundo se altera quando o texto substitui e prevalece sobre a fala. Ricoeur compara dois tipos de comunicação: a mediada pela fala e a mediada pelo texto. A comunicação mediada pela fala é completamente realista: o diálogo envolve um locutor, um interlocutor, um lugar, um mundo. A relação é entre voz e ouvido, perguntas e respostas, presença de um e de outro. No diálogo tem-se a “palavra viva”, a referência é mostrada e o sentido é compartilhado. Na fala, o locutor se dirige a um interlocutor e fala alguma coisa sobre alguma coisa. A fala se refere ao mundo. Ao contrário, a comunicação mediada pelo texto não é uma relação viva e realista. A relação agora é entre autor e leitor. A leitura não é viva como o diálogo, é uma “relação ausente”: o leitor é ausente na escrita, o autor é ausente na leitura. O autor não pode responder ao leitor. O texto não se refere mais a um mundo exterior a ele, é sem referência exterior. O texto oculta e substitui o mundo exterior dentro de seu mundo intertextual. Um texto se refere a outros textos e a rede intertextual vem substituir a realidade. A intertextualidade apaga o mundo exterior (Ricoeur, s.d.).

Para Ricoeur, a ocultação da referência exterior pelo quase mundo dos textos gera duas possibilidades de análise: a) a *semiologia estruturalista*, que aceita a suspensão que o texto faz da realidade e toma o texto como a própria realidade. Estes estruturalistas explicam o texto não por seu referente externo, que eles não têm, mas por suas relações internas, por sua estrutura e sua relação com outros textos. O texto é aceito/abordado

como uma internalização nele da relação ao mundo e do diálogo. O leitor entra em um texto fechado, sem exterior, autorreferente. O texto só tem um dentro. E, para Ricoeur, White tem razão: esta é uma forma possível e relevante de ler um texto, vendo-o como parte da rede de textos, a literatura. Aqui, a explicação estrutural do texto o descronologiza e busca-se nele uma lógica narrativa interna e subjacente, uma relação entre partes/todo. Se, para White, esta é a via única da historiografia, para Ricoeur, é uma via possível e legítima, mas não é a única.

Há outro caminho, que é o que ele propõe para a historiografia: b) *a semântica hermenêutica*. Esta abordagem do texto não o toma em si mesmo, não aceita a suspensão que faz do mundo, mas o restitui ao diálogo, à comunicação viva. A leitura torna-se, agora, uma "comunicação viva": o leitor interpreta e se apropria do texto. O texto deixa de ser fechado em si mesmo, porque permite que o leitor se aproprie dele e o transforme, para aplicá-lo ao seu mundo. O texto é aberto ao mundo do leitor, que se apropria dele, interpretando a si mesmo, compreendendo-se melhor, pela mediação dos textos. A compreensão de si é mediada pela leitura, o sujeito vivo não consegue compreender-se imediatamente e só chega a fazê-lo pela mediação dos signos e obras da cultura. A leitura é uma "efetuação": a interpretação é atual, presente, e, explorando as possibilidades semânticas do texto, entra na experiência vivida do leitor. Assim, para Ricoeur, a suspensão do texto é superada e retorna-se ao referente, ao mundo do leitor. Portanto, no "círculo hermenêutico" (M1/M2/M3), cuja análise desenvolve mais em sua obra "*Tempo e narrativa*, a história continua sendo um "artefato verbal", o texto mantém a sua dimensão semiológica,

interna, estrutural, mas recupera sua dimensão semântica, refere-se e dá sentido ao “mundo do leitor”, que se apropria ou rejeita o mundo do texto. O mundo do leitor limita a dimensão ficcional do texto, que existe, ligando-o à referência exterior, tornando-o conduzível e controlável realista e cientificamente. A relação entre autor-leitor-mundo-compartilhado é “reflexiva”. Através do texto, o leitor mantém uma relação reflexiva consigo mesmo, com sua experiência particular e com a universalidade da condição humana. Para Ricoeur, a narração é a condição de uma experiência vivida mais humana, porque a narração dá forma e sentido ao tempo vivido, ou seja, exterior, real, concreto (Ricoeur, 1983-1985).

Para Ricoeur, no final do século XX, ocorreu um evento intelectual que repercutiu fortemente sobre a consciência histórica ocidental: a perda definitiva da credibilidade da filosofia hegeliana da história. Chegou-se, então, a uma “fase hermenêutica da Razão”. Agora, era preciso inscrever a consciência histórica ocidental em um novo horizonte, onde se passa de uma mediação total a mediações inacabadas e imperfeitas. Não se tem mais “o conceito”, mas “a narração”. A verdade não pode ser mais o sistema. A linguagem continua central, mas não é mais a do conceito. O conhecimento da pluralidade da humanidade não permite a totalização dos espíritos dos povos em um só e único espírito do mundo em ação na história. A partir de 1980, apareceu outra organização intelectual. O tema da historicidade se impôs ao da estrutura, com a reabilitação da parte explícita e refletida da ação, uma consciência problematizada, um sujeito não transparente e não soberano, que se exprime em discursos e ações de sentidos instáveis. O novo paradigma é “interpretativo”:

da ação, de intenções, vontades, desejos, motivos, sentimentos. O objeto da nova sociologia são as novas formas de sociabilidade. Ricoeur contribuiu enormemente para esta virada interpretativa geral, que transformou a historiografia, com suas obras *Tempo e narrativa* (1983-1985) e *Soi-même comme um autre* (1990). Abandonou-se a posição idealista do espectador absoluto por um retorno ao mundo da vida, ao pertencimento do intérprete ao mundo social que estuda. A situação do intérprete torna-se princípio de verdade e não mais de ilusão. Uma subjetividade concreta, situada em um mundo social em que ela contribui para organizar o sentido. A volta ao mundo da vida como solo pré-objetivo de toda experiência significativa é uma constante do pensamento de Ricoeur, onde as "interpretações" é que criam e delimitam o sentido (Ricoeur, 1983-1985).

Carlo Ginzburg será, talvez, o "combatente pela história" mais radical contra o ponto de vista histórico pós-moderno. Em várias obras, mas sobretudo em *Relações de força* e em *O fio e os rastros*, rejeita vigorosamente a "máquina de guerra cética". Para ele, a metodologia da história, hoje, está distante do trabalho concreto dos historiadores, pois nenhum historiador quer produzir apenas retórica. Para ele, afirmar que não é possível traçar uma distinção entre narrativas históricas e narrativas imaginárias tem graves consequências epistemológicas, éticas e políticas. É sobretudo Ginzburg quem acusa os partidários dessa posição de celebrarem a vitória do falsário, do marqueteiro, da publicidade, dos jogadores de pôquer. É um discurso histórico empático com os vencedores de 1989, que escamoteia a diferença entre juízos de fato e juízos de valor e é um juízo de valor: protege o Ocidente

de sua culpa e o torna irresponsável por sua história de conquistas, genocídios, escravidões, holocaustos e terrorismos. Para ele, o limite do relativismo é cognitivo, político e moral. A historiografia crítica não pode ser cúmplice deste fim da história distópico, que quer se livrar de seu passado, oferecendo-lhe reinterpretações elogiosas, porque o historiador não pode decair em "colaboracionista", transformando em direito uma vitória de fato. A missão do historiador crítico não é legitimar os poderes pós-1989, mas resistir à sua violência, denunciar suas estratégias de autocamuflagem, incomodar os que querem gozar com uma vitória suspeita (Ginzburg, 2002).

Para Ginzburg, estes poderes atuais estão ocupando e controlando a historiografia e tentando utilizá-la como arma de persuasão, de aculturação, dos povos não ocidentais. Só há um meio de impedir esta decadência do historiador: defender as regras do ofício e sua capacidade de estabelecer a verdade do passado ocidental. Ginzburg fará uma defesa radical da "documentação histórica", que limita o que pode ser dito sobre o passado, restaura o direito e a justiça. Contra o ceticismo em história, ele recorre ao próprio Aristóteles, que está na origem daquele ceticismo. Ele lembra que Aristóteles tratou melhor da história na *Retórica* do que na *Poética*. Na *Retórica*, Aristóteles sustenta uma tese importante para o historiador: as provas não são incompatíveis com a retórica, são seu núcleo central. A retórica não é a arte de convencer por meio do afeto, mas por meio da prova. A história se aproxima da retórica judiciária: recorre aos entimemas, a signos necessários, a arquivos, a rastros, a conexões lógicas e verossímeis. A história é uma avaliação provada do passado, busca certificar-se de que o evento aconteceu e

de que o que se diz sobre ele é a verdade. O trabalho do historiador se aproxima do trabalho do policial e do juiz: a necessidade da prova não é uma ilusão positivista. O processamento da documentação é capaz de distinguir o falso. A história é mais antiga e mais nobre do que a poesia e a filosofia, porque os anais são mais importantes do que a criação literária e as ideias (Ginzburg, 2002).

Para sustentar sua tese sobre a capacidade da história de oferecer a verdade do passado, Ginzburg opôs à poética da história um modelo alternativo de cientificidade que a mantém longe da literatura e do modelo galileano: o "modelo semiótico-médico" ou "paradigma indiciário". O historiador opera como o médico, o psicanalista, o detetive, o perito na atribuição da autoria de um quadro: observa pistas menores, sintomas, indícios, signos, marcas de gestos involuntários. Como um perito, o historiador busca reconstruir o passado examinando pormenores negligenciáveis, detalhes, vestígios, marcas, rastros. Ele age também como o caçador que examina as pistas deixadas pela presa, as pegadas, ramos quebrados, tufos de pelos, esterco, odores. Para isso, ele aprende com o caçador a farejar, a registrar, a interpretar e classificar pistas infinitesimais. O patrimônio cognitivo do historiador remonta aos primeiros homens, que precisavam interpretar os sinais da natureza, dos animais, dos outros homens, e não podiam errar, se queriam sobreviver. Estas disciplinas indiciárias são qualitativas, conhecem o singular, casos, situações, indivíduos. São conjecturais. A história não pode ser considerada uma ciência de tipo galileano, mas uma ciência social *sui generis*, ligada ao concreto. O historiador pode até utilizar a comparação e a

quantificação, mas sua estratégia cognitiva é individualizante. O historiador é comparável ao médico, porque produz um conhecimento indireto, indiciário, conjectural (Ginzburg, 1990).

Como considerar seriamente os resultados de uma tal ciência qualitativa *sui generis*? Pode um paradigma indiciário ser rigoroso? Para Ginzburg, a orientação quantitativa e positivista das ciências naturais colocou as ciências humanas em um desagradável dilema: "ou ter um estatuto científico frágil para obter resultados relevantes ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância". Para ele, a história deve optar pelo primeiro caminho, o rigor galileano não interessa a ela. O "rigor flexível" do paradigma indiciário pode ser mais eficaz, apesar de ser um conhecimento tácito, mudo, sem regras explícitas. Entram em jogo elementos imponderáveis tais como faro, golpe de vista, intuição, olho de lince. O talento do historiador consiste em uma "intuição baixa", zadiguiana, que envolve sagacidade, discernimento, argúcia, que leva do conhecido ao desconhecido. Não se trata de uma "intuição alta", que seria uma queda no irracionalismo, mas de uma intuição racional, aprendida, sensata, ponderada, que reúne talento, técnica, experiência vivida e no ofício (Ginzburg, 1990).

Em *O fio e os rastros*, Ginzburg se estende um pouco mais sobre este paradigma indiciário, praticado pela micro-história. A micro-história nasceu da oposição ao modelo macro dos Annales, ao seu estrutural-funcionalismo, à sua documentação serial e comparável, que exclui temas históricos (ideias, política), que exclui os indivíduos como atores econômicos e socioculturais, que exclui documentos singulares. A série suprime a própria realidade histórica, as anomalias e

desequilíbrios são suprimidos. A micro-história analisa uma sociedade, uma época, pelos seus indícios menos notáveis, processa uma documentação circunscrita, ligada a um indivíduo desconhecido. As classes subalternas deixam de ser objeto apenas de tratamento estatístico. A escala reduzida permite compreender as relações entre sistemas de crenças, valores, representações e pertencimento social. A micro-história narra literariamente, mas não é uma narrativa que impõe a continuidade à descontinuidade. É uma narrativa apoiada na documentação, construída através de um contínuo vaivém do micro ao macro, entre *close ups* e planos gerais, buscando a visão conjunta por meio de exceções aparentes. A micro-história narra literariamente, mas recusa a intromissão da ficção no ofício do historiador. A história não é arte, não é literatura, não é texto. A micro-história aceita que todas as fases da pesquisa são construídas: a seleção do objeto, sua relevância, a elaboração das categorias de análise, os critérios de evidência, os modelos estilísticos e as narrativas de transmissão dos resultados ao leitor. Mas recusa o ceticismo pós-moderno dos anos 1980/1990. A especificidade da micro-história está nesta aposta cognitiva realista (Ginzburg, 2007).

A micro-história não se interessa pelos gestos dos reis, mas pelo oculto, pelo ignorado e esquecido. Ela se interessa pelas produções culturais das classes subalternas, mesmo se a pesquisa é dificultada pela escassez de testemunhos. Quando se acha documentação, é a produzida pelo opressor, pelo inquisidor. Antes, as classes populares não tinham cultura, era “folclore, cultura primitiva, mentalidade coletiva”. A micro-história discute as relações entre cultura popular e classes dominantes e vê a primeira

como não submetida à segunda, exprimindo conteúdos alternativos. A cultura não é produzida somente pelas classes dominantes. Quando a cultura popular é escrita, é deformada e filtrada pelo poder e o historiador fica diante de um limite para conhecer a cultura popular oral. Ginzburg deseja fazer uma sondagem direta, sem intermediários, do mundo popular. Há escassez de fontes, porque os excluídos não deixam fontes. A documentação para as classes populares é indireta, mas as classes populares não estão condenadas ao silêncio ou à estatística. Há documentação que nos permite reconstruir personalidades individuais. Ginzburg estende às classes inferiores o conceito histórico de "indivíduo", retirando-as do exclusivo tratamento estatístico. A micro-história pesquisa a vida de camponeses diferentes, isolados, singulares, mas ao mesmo tempo inseridos em sua classe e contexto, pois só se sai da própria classe e contexto para o delírio (Ginzburg, 2007).

A cultura popular não é uma "prisão de longa duração", uma mentalidade coletiva, que impede a criação de novos sentidos. Ela é uma "jaula flexível e invisível", dentro da qual o indivíduo exercita sua liberdade condicionada, realizando suas possibilidades. Seu personagem Menochio era um caso limite e representativo de possibilidades latentes de mudança de seu mundo. Contra os Annales, para Ginzburg, o mundo popular não está condenado ao quantitativo, porque não produz um discurso que expresse uma mentalidade coletiva, remotas tradições camponesas, mas uma "cultura", uma visão de mundo com fortíssimo componente racional. Ginzburg rejeita o interclassismo das "mentalidades coletivas". Sua análise é de classes e ele prefere o conceito de "cultura" ao de

“mentalidades”. Menochio foi possível graças à Reforma e à imprensa, quando os letrados perderam o monopólio da cultura escrita e os clérigos o monopólio das questões religiosas. Era uma situação explosiva, que levou à radicalização da repressão da cultura popular e dissidente através da contrarreforma. A cultura de Menochio foi destruída, mas não importa: resistiu e transformou seu mundo. Para Ginzburg, a história possui algumas obras que aplicaram o paradigma indiciário de modo insuperável e, curiosamente, cita também obras de Bloch e Febvre: a cura pelo rei dos doentes de escrófulas, os neologismos de Rabelais são reveladores de fenômenos sociais mais gerais, da visão de mundo de uma classe social, de um escritor, de toda uma sociedade (Ginzburg, 2007).

Para Ginzburg, eis aí o que faz o historiador contemporâneo. Seu esforço é de abordar o passado para mostrar as exclusões, as anomalias, as opressões do presente. E ao mesmo tempo as possibilidades do presente: indivíduos que podem resistir ao pensamento único presentista e criar conteúdos culturais alternativos, fora dos padrões da mídia e “das ideias que se deve defender”, tornando visível a violência do sistema invisível. Aqui, há certa convergência com White: este valoriza a história-ficção porque nenhum indivíduo será vítima de verdades dogmáticas e de seus proprietários, porque poderá criar sua própria interpretação do mundo; Ginzburg valoriza a “cultura popular” também como conteúdos alternativos, criados por indivíduos que produzem sua própria interpretação do mundo. Contudo, em White, a interpretação singular do mundo produzida pelo indivíduo serve como instrumento de uma “resistência” que leva à integração, à busca de posições favoráveis dentro da ordem; em

Ginzburg, a originalidade de uma interpretação singular leva a uma "resistência contra a ordem", crítica, negativa, transformadora, e pode custar a vida do intérprete-combatente: Menochio acabou ardendo no fogo do inferno da Inquisição Católica (Ginzburg, 1987).

Em 1988/1989, a revista dos Annales dedicou um número especial ao *tournant critique* que a historiografia vivia naquele momento. Para Chartier, os diagnósticos sobre a historiografia eram inquietantes: "tempo de incerteza, de crise epistemológica, de reviravolta crítica". Os paradigmas antes dominantes, marxismos, estruturalismos, quantitativismo, não eram mais estruturantes, as certezas cientificistas estavam abaladas, aqueles paradigmas entraram em crise. A história se envolveu com a literatura, comprometendo a própria "representação histórica e a nossa capacidade de nos situarmos no tempo". Agora, os historiadores queriam restaurar o papel dos indivíduos na construção dos laços sociais. Os deslocamentos feitos dos anos 1960 aos anos 1990: "das estruturas às redes de sociabilidade, dos sistemas de posições às situações vividas, das normas coletivas às estratégias singulares". Para Chartier, a micro-história italiana tornou-se a referência da mudança historiográfica, ao reconstruir o modo como os indivíduos produzem o mundo social, por meio de alianças e confrontos. A história não trata mais de estruturas e mecanismos que regulam as relações sociais, mas de racionalidades e estratégias de comunidades, parentelas, indivíduos. O olhar do historiador se deslocou da regra para seu uso inventivo, para as estratégias e decisões de cada um, com seu poder econômico-social e acesso à informação. Os objetos são tratados em escala menor, porque as relações sociais são móveis, instáveis, abertas às

estratégias individuais, descrevem-se processos dinâmicos: negociações, transações, intercâmbios, conflitos, que constroem as redes sociais (Chartier, 1989).

O objeto da história foi redefinido: a) reformulação do problema: “como os atores sociais dão sentido às suas práticas em tensão com as normas, restrições, convenções sociais?”; b) nova hipótese: “as práticas sociais são invenções de sentido limitadas pelas determinações das normas”. É preciso articular estruturas sociais e ações particulares. A ordem social pressupõe a fragmentação da ordem, o desequilíbro, com as lutas entre grupos rivais. O pensamento social deve ser situado em restrições coletivas, que ao mesmo tempo o limitam e o tornam possível. A biografia tornou-se a forma ideal para avaliar a liberdade dos agentes em sistemas normativos e a produção de histórias de indivíduos e grupos, biografias e prosopografias intensificou-se. O conceito que pode definir esta nova situação da historiografia pós-1989 talvez seja “interacionismo simbólico”: as práticas de indivíduos e grupos é que dão sentido e estruturam o mundo social. Contra a história das mentalidades coletivas, que enfatizava o comportamento imutável dos indivíduos, fortaleceu-se o conceito de “representações”, que são ao mesmo tempo governadas por dependências desconhecidas pelo sujeito e são construções dele. É o indivíduo ou grupo que propõe uma representação de si mesmo e é do crédito concedido a esta representação que depende sua autoridade. É uma nova história que trata da aceitação, rejeição ou transformação pelos dominados dos princípios inculcados, das identidades impostas, das mentalidades coletivas. A violência simbólica não é considerada tão devastadora, porque só

é eficaz se aquele que a sofre a reconhece e o que interessa à historiografia, agora, é o modo como os indivíduos “resistem” às opressões simbólicas que sofrem (Chartier, 2002; Levi, 1989).

A historiografia pós-1989 aborda o passado por um ponto de entrada particular: um evento, uma narrativa de vida, uma rede de práticas sociais específicas. Ela não aborda o todo social ou o aborda indiretamente, entrando por estes pontos particulares. Ela não busca explicar os motivos e os objetivos ou práticas em termos socioeconômicos, em termos estruturais, mas culturais. As práticas culturais não se organizam segundo divisões sociais, mas segundo a construção do sentido de si dos diversos sujeitos, sentidos múltiplos que se efetuam na leitura e na apropriação dos bens culturais que circulam na sociedade. As significações múltiplas e móveis dos textos/objetos culturais dependem das formas pelas quais são recebidos/apropriados por seus leitores/auditores/intérpretes. A relação leitor/texto/bem cultural não é abstrata: é material. Por um lado, o intérprete manipula objetos que comandam sua leitura, o texto é, além de semântico, material, objeto tipográfico, mercadoria; por outro, os leitores são diferenciados por suas competências de leitura, que não são somente entre analfabetos e alfabetizados. Sempre há uma “leitura”, mas o sentido do texto depende da forma material e da maneira de ler, de sua recepção/apropriação pelos leitores múltiplos. Os sentidos são produzidos nas práticas de leitura, que, ao não reproduzirem apenas um sentido unificado, tornam-se lugares de criações de sentidos inovadores (Chartier, 1989).

Passa-se, então, da história social à “história cultural do social”. As diversas culturas não se ordenam segundo

um corte social, a “apropriação do sentido” não é determinada pela classe social e nem é uma refiguração hermenêutica, universal, subtraída a toda variação histórica. A “apropriação” se liga a uma história cultural particular dos usos e interpretações, inscritas em práticas específicas. Contra a antiga história das ideias, Chartier dá atenção aos processos e condições que concretamente operam as construções de sentido, as leituras/apropriações não são reflexões desencarnadas, universais, invariantes. Elas emergem de trajetórias históricas descontínuas. Os textos impressos/bens culturais circulam entre vários grupos e vão se transformando nessa circulação pelos grupos. Não são somente as diferenças entre classes sociais que definirão o modo da apropriação, mas também as diferenças sexuais, de gerações, religiosas, educativas, solidariedades territoriais. Os mesmos textos circulam nas elites e no povo, que se “apropria” de bens culturais que não lhe são destinados, porque editores gananciosos colocam nas mãos de leitores populares livros ou outros bens culturais destinados aos letrados, que serão diferentemente recebidos, transformados e apropriados.

Para esta “nova história cultural”, portanto, as identidades sociais, as diferenciações sociais, são definidas em práticas culturais, que constroem diferentemente o mundo social. Os diferentes grupos constroem configurações intelectuais múltiplas com as suas práticas respectivas, que permitem reconhecer sua identidade. Eles criam sinais e símbolos, que tornam visível sua existência, seu poder. A identidade social não é imposta pela força. O grupo faz valer sua unidade/identidade através de uma “luta de representações”, que organizam e estruturam a sociedade. A luta cultural é simbólica. A “representação”

torna-se um meio de fabricar respeito, explorando uma pressão interiorizada, que dispensa a força bruta. A posição objetiva do indivíduo depende do crédito que se dá à “representação” que ele se atribui e atribuem a ele. A diferenciação social depende da “representação” que ele propõe de si mesmo. As diferenças culturais não são estáticas e congeladas. O compartilhar dos mesmos bens culturais por grupos distintos suscita a busca de novas distinções, aptas a marcar a diferença. Cada discurso deve ser compreendido em seu lugar de produção/recepção. São práticas discursivas através das quais os indivíduos “borbulham”: se movimentam, se agitam, mudam de cor e sentido, para “resistirem” à pressão da ordem excludente. Eles procuram se tornar aquilo que o mercado exige que eles se tornem (Chartier, 1989).

O que pode haver de “crítico” neste pensamento histórico pós-moderno? A micro-história italiana traz algumas marcas fortes do passado marxista de seus autores. Para Ginzburg, que ainda usa os termos “classe social”, “classe dominante”, “classe dominada”, o método indiciário ressurgiu no século XIX porque a burguesia precisava proteger sua propriedade privada. Ele voltou com uma motivação altamente conservadora, para apoiar o Estado burguês no reconhecimento dos indivíduos por seus detalhes mínimos e involuntários: nome, dados físicos e sinais particulares, assinatura, sinal indelével ou mutilação, medição do corpo, retrato falado, impressões digitais. Esses detalhes identificadores mínimos eram, aqui, a marca de sua individualidade, sua alma, e seu inferno, pois garantiam o controle permanente de seus movimentos e ações. Os detalhes identificadores revelavam o passado, a trajetória do indivíduo, permitindo seu controle. O

conjunto dos detalhes constitui um tipo de “dossiê vivo”, em que o passado é usado para a manutenção da ordem atual. Contudo, para Ginzburg, e este é o lado revolucionário da micro-história, “o mesmo método indiciário que voltou para refinar o controle social pode também ser instrumento para lançar luz sobre as névoas de ideologia que obscurecem a estrutura social”. Se os vitoriosos de 1989 querem se livrar de seu passado apagando os rastros, esquecendo o que aconteceu, a micro-história pode restaurar a memória através das marcas, dos rastros e pistas deixadas sem querer. São os detalhes deixados involuntariamente que revelam a totalidade e se a realidade/sistema quer se manter invisível e indecifrável, opaca, há sinais, indícios, que permitem decifrá-la e tornar visível sua violência. A micro-história, ao reconstruir o passado, serve à denúncia e à ação contra a ordem. Através dela, o todo torna-se visível, o sistema não é uma entidade extra-história, mas real, e sua contestação pode ser feita (Ginzburg, 1990, 2007).

Ginzburg é profundamente crítico da história do Ocidente vitorioso em 1989, o que o torna admirável! Para ele, o relativismo que se implantou é para legitimar sua vitória, para protegê-lo das denúncias que pesam contra ele. O relativismo histórico tornou o passado ocidental mais leve. Por isso, a história como busca da verdade deve ser reerguida e fortalecida, porque é também uma história em busca da justiça social, do bem, contra tiranos e inquisidores. A micro-história é antietnocêntrica, antiteleológica, contra a missão civilizadora da raça branca, contra as histórias nacionalistas. A micro-história é crítica porque defende a “cultura popular”, que, para ela, exprime conteúdos alternativos, subordinada socialmente, mas não

culturalmente às elites. Ginzburg denuncia o Santo Ofício e defende/faz com profunda sensibilidade a história de um condenado à fogueira. A micro-história aborda e leva às classes populares o conceito de "indivíduo", não reduz o camponês à estatística, preferindo o anormal, o indivíduo diferente, isolado, crítico de seu tempo. O combate social se deslocou para o confronto entre culturas heterogêneas e Ginzburg é empático com as classes subordinadas, sua análise cultural não é interclassista, mas de "classes", um conceito completamente estranho à pós-modernidade (Ginzburg, 1987).

Chartier, por seu turno, recusa a aproximação da história com a literatura e insiste que a história deve continuar ligada às ciências sociais. Ele é contra o nominalismo relativista, porque as práticas constituintes do mundo social não podem ser reduzidas a discursos. A lógica do texto não é semelhante à lógica das práticas sociais. O historiador crítico deve manter a distância entre prática e texto. A prática determina o discurso, pois este depende de posições objetivas, exteriores a ele. A construção dos interesses pelo discurso é socialmente determinada, limitada pelos recursos desiguais dos que os produzem. A meta da história é o conhecimento do passado e não apenas sua evocação retórica, o que exige o tratamento de dados, hipóteses, crítica e verificação de resultados, avaliação da adequação entre o discurso e o objeto. O historiador, mesmo se escreve literariamente, não faz literatura. Ele se refere ao arquivo, ao passado, e possui critérios de cientificidade, técnicas do ofício. Se a história pode identificar o que é falso é porque pode identificar o verdadeiro. Portanto, a história é um conhecimento controlável e verificável, que deve ser vigilante contra a "máquina de guerra

cética". Buscar a verdade, este é o poder da história, que deve resistir à força de convencimento e persuasão da ordem estabelecida.

E o que haveria de pós-moderno nesta "história crítica", já que o "fato histórico" de 1989 pôs sob suspeição todos os valores modernos? Pode-se sugerir que estes "historiadores críticos" o são apenas retoricamente, porque são obrigados, na prática, a fazer concessões ao ceticismo, ao relativismo, ao nominalismo, ao esteticismo pós-modernos, pois:

1) procuram narrar literariamente suas "pesquisas", que, finalmente, se reduzem a textos, que querem ver publicados e lidos por toda a sociedade culta. Ginzburg escreve muito bem e muito e seus livros são *best-sellers*;
2) produzem interpretações e reinterpretações, porque ninguém, mesmo com a documentação mais primária, a cronologia mais rigorosa, as técnicas do ofício mais refinadas, pode garantir que o camponês Menochio, de Ginzburg, corresponde ao Menochio e a seu mundo italiano reais;
3) permitem a intromissão da ficção em história, porque o conceito de "representação" significa que os indivíduos e grupos se constroem discursivamente, imaginando e transformando suas múltiplas identidades, visando ser reconhecidos e absorvidos pelo mercado; a ficção entra na história quando se atribui o *status* de "presença" a semióforos como retratos em cores, imagens na tv, sites na internet, símbolos de pertencimento a um grupo, como as roupas e a linguagem singular, ou de poder, como o carro caro, a casa em "bairro nobre". A "representação" se dirige à imaginação, é uma vitória

da abstração, da ficção, cujo modelo maior é o dogma da transubstanciação (Ginzburg, 2001);

4) afirmam que a história é um “conhecimento científico, controlável e verificável”, mas não provam; querem ser vigilantes contra a “máquina de guerra cética”, mas permanecem retóricos ao contra-atacar reafirmando os argumentos já contestados, apenas elevando o tom da voz, tentando intimidar autoritariamente o adversário em um debate intelectual, o que é um abominável recurso dos inquisidores católicos e do ex-Sorex, recursos que levaram à ruína o regime moderno de historicidade;
5) os conceitos de “resistência” dos historiadores críticos e pós-modernos têm diferenças sutis, mas convergem: significa dizer “sim” à ordem capitalista, procurar integrar-se a ela, negociando, fazendo um “uso inventivo das normas” e dos bens culturais que circulam, para encontrar posições vantajosas em extensas redes de poder e fortalecer a ordem.

Contudo, o aspecto realmente crítico e, para mim, importantíssimo deste “pensamento histórico crítico da pós-modernidade” são suas reafirmações de alguns valores políticos e éticos modernos, que, sem eles, mesmo em descrédito, o sonho-desejo de *vivre ensemble*, o ideal de uma sociedade justa e moral será irrealizável. De fato, houve uma definição do rumo da história mundial em 1989, mas o historiador não pode decair em “colaboracionista” e deve manter seu compromisso com “uma escrita da história a contrapelo”. Ginzburg denuncia fortemente o cinismo ocidental, que quer se inocentar dos males que cometeu, em nome de Jesus e dos direitos humanos, para continuar sua vida como se nada de grave tivesse acontecido no passado. Neste momento, a função do

historiador se assemelha mesmo à do policial, do promotor e do juiz: no processo histórico-jurídico-ético do Ocidente pós-1989, ele deve restabelecer a verdade, com provas e argumentos, atribuir responsabilidades e impor as penalidades, para que possamos marchar em direção a uma ordem social mais justa, onde os crimes ocidentais do passado não poderão ser nem repetidos nem imitados (Benjamin, 1985).

A filosofia da história pós-moderna: Elias, Foucault, Bourdieu e Thompson

Para Hayden White, o método histórico tradicional proíbe a imaginação, a criação poética, quer conhecer o passado diretamente, estabelecendo uma distinção rígida entre história e filosofia da história. Os historiadores empiristas não admitem que o discurso histórico possa conter uma filosofia da história subentendida. A principal diferença entre a história e a filosofia da história é que esta traz para a superfície do texto o aparato conceitual com que os fatos são ordenados no discurso, ao passo que a história o oculta, deixando-o implícito. O historiador-filósofo não é um ingênuo empirista. Não aceitamos a tese de que o historiador não deve dialogar com a filosofia, primeiro, porque a recusa de dialogar com quem não é seu inimigo é uma atitude antipática, autoritária, e, segundo, uma atitude injusta, porque já dialoga intensamente: o que os historiadores mais fizeram até hoje foi se apropriar da filosofia, mesmo recusando-a. A história é impensável sem as contribuições de Santo Agostinho, Descartes, Hegel, Kant, Nietzsche, Marx, Benjamin, Foucault, Derrida, Ricoeur e muitos outros filósofos. Os historiadores sempre tiveram necessidade da filosofia

porque é ela que formula esta questão ao mesmo tempo singela e capital: “o que é a história?”. O historiador que nunca formulou esta questão antes, durante e depois de sua pesquisa, nunca refletiu sobre a sua atividade e não a compreendeu. Como todo historiador competente fez, faz e fará permanentemente esta questão, estará sempre dialogando com a filosofia. Contudo, para Jenkins, “a história tem evitado a elaboração das suas questões teóricas e está atrasada em relação à literatura e às ciências humanas”. O nosso esforço neste capítulo é, desde o início, próximo do que seria uma “filosofia da história”: queremos desocultar, “fazer aparecer”, as estruturas do pensamento histórico contemporâneo (White, 1994; Jenkins, 2005).

Se formulamos esta questão singela e crucial, “o que é a história?”, ao mundo pós-moderno, que tipo de respostas teríamos? Para Jenkins, o mundo pós-moderno é difícil, nada é fixo e sólido, o que dificulta a própria definição de pós-modernidade. Jenkins aceita, como primeira definição, a de Lyotard, que lhe parece ao mesmo tempo sustentável e criticável. É uma definição minimalista, que pode ser a primeira resposta àquela questão anterior: morte dos centros, incredulidade em relação às metanarrativas, solapamento da razão e da ciência, descrença em relação ao projeto iluminista de verdade, progresso, revolução, emancipação do homem. O Sorex destruiu a mais otimista crença na racionalidade e no progresso, permitindo ao capitalismo impor a celebração do mercado e do crescimento econômico. Jenkins propõe uma segunda definição da pós-modernidade, marxista, inspirando-se em Fredric Jameson: foi a prioridade dada ao consumo que trouxe para o primeiro plano os valores do relativismo e do pragmatismo. As mercadorias não têm um valor

intrínseco no mercado, seu valor reside no valor de troca, que é especulativo, fictício. Neste ambiente dominado pela circulação das mercadorias e pelo capital financeiro especulativo, as pessoas assumem o aspecto de objetos e encontram seu valor em relações externas a si mesmas. A moralidade privada e a pública são afetadas, a ética é personalizada e narcisista, uma questão de gosto e estilo. O indivíduo pode escolher ser o que quiser ser, se puder pagar. Para Jenkins, isto é positivo, não deixa de ser uma realização da utopia liberal da liberdade, porque não há nenhum valor absoluto dirigindo o cotidiano (Jenkins, 2005; Lyotard, 1979; Jameson, 2006; Eagleton, 1998).

Relativismo e ceticismo afetam também as práticas metodológicas e epistemológicas, restando apenas posições, perspectivas, modelos, ângulos à venda. Impera um pragmatismo flexível: a boa interpretação é aquela que rende dividendos. Os objetos de conhecimento se elaboram arbitrariamente — colagens, trucagens, pastiches — visando o lucro no mercado. Não há mais indústria pesada, não há mais proletariado, mas apenas núcleos de operários como sócios menores das empresas. As visões de esquerda pré-1989 parecem confusas e ridículas e, quando se ouvem os ecos das metanarrativas modernas, os jovens se escandalizam: “era possível acreditar nisso?!”. Não há mais valor intrínseco, eis o que significa a vitória da sociedade-mercado livre. A pós-modernidade é a expressão geral dessa situação de predomínio da esfera da circulação das mercadorias, foi a vitória do “fetichismo da mercadoria”. O que move o mercado é a ficção: embalagens, cores, imagens eróticas ou de poder associadas ao produto, a publicidade hipnótica. O que move o mundo do trabalho é a ficção: os indivíduos

precisam ter uma aparência ocidental, branca, bem-vestida, feliz. O que move o mundo político é a ficção: imagens, marketing, teatralização, parecer e fazer crer. O que move a sociabilidade é a ficção: encenação, maquiagem, consumo compartilhado, erotismo, imitação de imagens da mídia. O mundo pós-1989 é cético, niilista, ficcional, mas não lamenta, não tem nostalgia de metanarrativas, centros e verdades; ao contrário, festeja esta inadequação entre a realidade e os conceitos, prefere evadir-se para “o que eu gostaria de ser”.

Se assim é a pós-modernidade, como fica a historiografia nesta sociedade-mercado livre? Se a historiografia é relativa, cética, ficcional, por que estudá-la? Qual seria a utilidade da história para esta vida? O que pode ensinar um professor de história hoje? E em qual perspectiva? Para Linda Hutcheon, por um lado, de fato, a história tornou-se uma questão problemática na pós-modernidade. Há hostilidade à historiografia, porque ela é vinculada aos pressupostos culturais e sociais modernos contestados: crença nas origens e fins, unidade e totalização, lógica e razão, consciência, progresso, teleologia, linearidade e continuidade do tempo. Para muitos, a realidade do tempo passado não interessa, e a história é um saber inútil porque não dá lucro. Por que alguém investiria ou compraria um produto produzido por historiadores? Contudo, para Hutcheon, por outro lado, a pós-modernidade não recusa a história, mas produz uma redefinição de sua representação para a sociedade e do sentido do trabalho do historiador. Enfim, a historiografia tornou-se tudo o que desenvolvemos até aqui: enfatiza a natureza provisória e indeterminada do conhecimento histórico, suspeita da neutralidade e objetividade do relato, questiona o estatuto ontológico e

epistemológico do fato histórico. A pós-modernidade dá à história a mesma função que dá à literatura: atribuir sentido ao passado. O sentido não está nos acontecimentos, mas nos discursos construídos sobre eles. Os valores não são vistos como atemporais e universais, mas contextuais. Contra a síntese, defendem-se a multiplicidade e a pluralidade das histórias. A narrativa pós-moderna fragmenta, desestabiliza a tradicional identidade unificada. Não há mais historicidade autêntica, porque as identidades são atravessadas pela ficção. É este o produto que o historiador oferece no mercado: sentidos atribuídos ao passado, interpretações, uma pluralidade de histórias, que permitem a seus consumidores construir suas identidades/representações de si (Hutcheon, 1991).

Para Hutcheon, a história pós-moderna ensina a reavaliação do passado, não sua destruição. É uma atualização do saber histórico, a sua adequação ao mundo pós-1989. Todos os sentidos mudam no tempo e nosso tempo não quer ser nostálgico do passado. Não se deve lamentar, mas exultar: perdemos a ingenuidade em relação à historiografia. Sabemos que nossas opiniões sobre a história não são isentas de valor e deixamos de supor que a linguagem coincide com o real. Os historiadores, hoje, narram os eventos em uma perspectiva parcial e explícita, expondo seus valores, para que os leitores julguem por si mesmos. Não há diferença entre fato e ficcção, porque os próprios documentos já são textos. Há desconfiança em relação à teoria da história que exige rigor e objetividade. O objetivo da pesquisa é menos demonstrar que o fato ocorreu e saber o que significou para um determinado grupo ou cultura. A historiografia pós-moderna é formada por leituras múltiplas, por uma visão pluralista

do passado. O evento retorna à história, o passado é abordado como já semiotizado, textualizado e autointerpretativo. Para White e Jenkins, o relativismo é positivo, uma libertação, porque joga certezas no lixo, desmascara privilégios. Desconstruímos a história processo-verdade universal para construir nossa história pessoal e as de nossos grupos. O relativismo não é desesperança, mas emancipação (Hutcheon, 1991; White, s.d.; Jenkins, 2005).

Hutcheon considera a obra histórico-filosófica de Michel Foucault a referência maior da teoria da história contemporânea. A grande resposta àquela questão inicial foi dada por Foucault. Na pós-modernidade, as descontinuidades, as lacunas, as rupturas são privilegiadas em oposição à continuidade, ao desenvolvimento, à evolução. O particular e o local substituem o valor universal e transcendental. A cultura é feita em redes de discurso, o sentido é dominado por poderes institucionais. O social é um campo de forças, de práticas, discursos e instituições, em que temos diversos focos de poder e resistência. Foucault não chega a reduzir o real histórico ao textual, porque o discurso é apoiado e provado em práticas específicas e plurais, fraturadas e dispersas. Foucault ataca todas as forças centralizadas, desafia todo pensamento totalizante, que reduz o heterogêneo e problemático ao homogêneo e transcendental. Toda continuidade é fragmento. Assim como Nietzsche, para Foucault, só se pode explicar o passado pelo que é poderoso no presente. Não há dialética, as tensões não são resolvidas, mas abordadas como paradoxos ou contradições. Aliás, o melhor é não resolver as contradições, mas torná-las produtivas, fazê-las

trabalhar (Hutcheon, 1991; Foucault, 1984; Machado, 1984b).

Para Le Goff, Foucault propôs uma filosofia original da história ao dar ênfase à descontinuidade, ao recusar o racionalismo, o evolucionismo. A história genealógica não estrutura a matéria por séculos, povos, civilizações, mas por “práticas”. As intrigas que os historiadores narram é das práticas onde os homens criam verdades e de suas lutas em torno dessas verdades. A arqueologia do saber mostra que as ciências sofrem mutações nos discursos e nas práticas, distinguindo-se de uma história epistemológica. Na abordagem arqueológica do saber não há progresso, um saber posterior não é superior ao anterior, desaparecendo da análise o aspecto teleológico do conhecimento científico. A arqueologia não analisa a ciência, mas os saberes. A questão da verdade fica neutralizada: a verdade é uma configuração discursiva histórica e a arqueologia examina seu modo de produção, estabelecendo as condições de existência dos saberes e não as condições de verdade. O saber não é só científico, é também ficção, reflexão, narração, regulamentos institucionais, decisões políticas. A questão interna da cientificidade não interessa. O saber só existe no interior de redes de poder e não há saber neutro. Todo saber é político, não porque dominado pelo Estado, mas porque tem sua gênese em relações de poder (Le Goff, 1984; Machado, 1984b; Foucault, 1984).

A genealogia do poder analisa as condições histórico-políticas de possibilidades discursivas singulares. Como começou um determinado discurso? Ela estuda os acidentes que acompanham todos os começos, que envolvem estratégias e tecnologias de poder. A genealogia é uma história da constituição de saberes e discursos que não se referem a um sujeito. Ela privilegia

a descontinuidade do sentido das palavras, das “configurações discursivas”. O problema do poder é resolvido no interior de uma trama histórica e não em um sujeito constituinte. A abordagem genealógica do poder não o vê como algo sempre negativo, repressivo. O poder é também produtivo, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Ele é uma rede produtiva que atravessa toda a sociedade. O poder não é unitário e global, mas formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder é uma relação social, uma prática historicamente constituída, processos que penetram a vida cotidiana, atingindo concretamente, corporalmente, os indivíduos. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social. Embora possam se articular ao poder do Estado, não estão subordinados ao centro. Foucault analisa relações concretas de poder, locais, institucionais, micro, moleculares. Os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Não há os que têm poder e os que não têm. O poder não existe em si, é exercido. Há práticas, relações de poder: lutas, enfrentamentos, relações de força, estratégias. Seu modelo é a guerra. Mas o poder não é só negativo: produz o real, domínios de objetos e rituais de verdade. Seu alvo é o corpo humano, para adestrá-lo. O poder gera a vida em comum, explora o potencial dos indivíduos, tornando-os produtivos. O poder disciplina, organiza os espaços, delimita-os, hierarquiza-os, controla o tempo das operações, vigia os indivíduos. É um olhar invisível, que impregna o vigiado. A disciplina visa tornar o corpo útil e dócil. O indivíduo é produzido pelo poder e o saber. O poder fabrica o indivíduo. A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do

comportamento, a normalização do prazer, singulariza, individualiza (Machado, 1984b; Foucault, 1986).

A genealogia histórica distingue os acontecimentos, diferencia as redes e os níveis a que pertencem, reconstitui os fios que os ligam e fazem com que se engendrem uns a outros. A historiografia analisa relações de força, o desenvolvimento de estratégias e táticas. Para Foucault, o modelo que nos domina é o da guerra, a historicidade que nos domina é belicosa e não linguística: relações de força e não de sentido. A história não tem sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ela é inteligível e analisável segundo a inteligibilidade das lutas, estratégias e táticas. O problema do poder se coloca no interior de uma trama histórica e não em um sujeito constituinte. Não há essência original, primeira identidade, anterior à história. Não há verdade essencial, primeira, a ser recuperada. As coisas acontecem ao acaso, disparatadas, sem solenidades. A história é devir, desejo sem direção, dispersão. A genealogia não quer estabelecer uma continuidade que ligue o presente à origem. Ela demarca acidentes, desvios, erros, falhas. Não há acúmulo e solidificação de verdade, mas camadas heterogêneas de discurso. A história não leva ao reencontro, ao reconhecimento, à consciência absoluta em si e para si. O olhar genealógico não é absoluto: distingue, dispersa, dissocia, encarna, torna mortal a alma. Nada é fixo no homem, não há continuidade, progresso, mas acaso, lutas. É-se movido pela vontade de potência (Foucault, 1984, 1986).

Para Paul Veyne, Foucault revolucionou a história, fez a revolução que os historiadores esperavam. Ele é o historiador acabado, o primeiro historiador completamente “positivista”. Sua filosofia da história é

um “positivismo histórico”, pós-metafísico: não busca o real em si, absoluto, objetos naturais. Não fala de uma loucura em si, de um gênero em si, mas descreve positivamente práticas históricas e não pressupõe nada. Ele quer descrever a prática histórica tal como foi, mas não como um objeto em si, natural. Ele historiciza tudo. Não há uma coisa chamada governo, mas práticas de governo diferentes. Foucault descreve o que as pessoas fazem. A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto. As práticas vêm das mudanças históricas nas relações de poder. Não é a razão que edifica a coerência histórica, os fatos não desenvolvem um princípio metafísico, são criações da história. O objeto do historiador são práticas determinadas, que produzem discursos e representações determinadas. A história é inventiva: as práticas são cercadas de vazios, que permitem a mudança e não a continuidade. Este vazio é o desejo: o homem tem vontade de poder, de atualização, que é indeterminada. A consciência não explica a prática. Cada prática tem uma história particular. Não há século ideal ou fim utópico, a história é uma luta entre verdades/forças práticas. Tudo é histórico e a história é o conhecimento do singular, das transformações das práticas e discursos particulares. A cada momento o mundo é o que é e não há momento melhor e ideal. Portanto, exultemos! (Veyne, 1998).

Contudo, se para Huctheon, Jenkins e Veyne a historiografia pós-moderna possui sua maior expressão na obra histórico-filosófica de Foucault, gostaria de apresentar uma hipótese complementar, que, se for correta, não mais exultaremos tanto com a historiografia pós-moderna. Minha hipótese: a obra histórico-filosófica de Foucault pode ser considerada realmente a expressão

maior da pós-modernidade se se levar em conta que mantém implícita outra filosofia da história, ainda maior do que ela, que lhe dá sustentação e sentido: a teoria do processo civilizador de Norbert Elias. O ponto de vista de Foucault sobre a história torna-se, então, a dimensão micro de um processo macro, o processo civilizador ocidental. As rupturas e descontinuidades da teoria foucaultiana são locais, pontuais, e não comprometem, mas servem e realizam o avanço de um processo maior que envolve todos os povos, liderados pelo Ocidente, onde não há rupturas e descontinuidades. As práticas e os discursos, os enfrentamentos entre as forças, as lutas entre os regimes de verdade, a história dos saberes, os poderes disciplinares, em Foucault, portanto, se minha hipótese é aceitável, se inscrevem, preservando sua descontinuidade, em uma "evolução sem sujeito", o processo civilizador ocidental. Não é preciso alterar em nada a filosofia da história original de Foucault para fazê-la entrar em um quadro mais amplo, que lhe dá legitimidade e sentido. Pode-se entrar na civilização ocidental por dois caminhos: o micro (Foucault) e o macro (Elias). Os micropoderes realizam um projeto maior sem que saibam disso, eles não percebem o sistema que os envolve. Mas, suas paixões e vontades de potência são o combustível, as energias que movimentam um processo mais amplo, que domina todo o planeta.

Antes de Foucault, nos anos 1930, Norbert Elias expôs a teoria do processo civilizador em sua obra *O processo civilizador*. Ele oferece uma teoria original e coerente da dinâmica do Ocidente, um sistema, sintetizando Hegel, Freud, Weber e Nietzsche. Sua obra ficou desconhecida até os anos 1970, quando a historiografia passou a se interessar pelos modos de

vestir, amar, comer, apresentar-se, pelos gestos, rituais e cerimônias. Para Elias, o comportamento da sociedade ocidental não pode ser mais explicado por finalidades humanas gerais, a-históricas, mas como uma evolução que não se explica pela consciência, pela reflexão, mas por um processo de “modelação social”. Tornamo-nos racionais por “modelação social”. Nenhuma sociedade pode sobreviver sem canalizar as pulsões e emoções dos indivíduos, sem controlar seu comportamento. O processo civilizador não é produto da Razão, não é intencional e nem é irracional, mas social. Elias propôs uma “sociologia figuracional”, que examina o surgimento das configurações sociais como consequência inesperada da interação social. Planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas se entrelaçam, criando um tecido básico resultante, com uma ordem que ninguém planejou. Surge uma ordem acima da vontade de pessoas isoladas. Esta regularidade social é diferente da mente individual e da natureza, embora interligadas (Elias, 1993, v. 2).

Ele formula seu problema assim: “como os homens se tornaram educados e começaram a se tratar com boas maneiras? O que a organização da sociedade em Estado, o que a monopolização e a centralização da força física e da cobrança de impostos têm a ver com a civilização?”. Para ele, o monopólio da força física, a centralização dos impostos, a diferenciação das funções sociais, as cadeias de interdependência fizeram com que o controle que era efetuado por terceiras pessoas se tornasse autocontrole. As atividades mais animalescas foram progressivamente excluídas da vida em comum e investidas de sentimentos de vergonha. A vida instintiva e afetiva regulada por um firme autocontrole tornou-se cada vez mais estável, uniforme e generalizada. Modelados, os adultos

modelam as crianças. Os indivíduos passaram a sincronizar suas ações com as dos outros, o que exige do indivíduo uma conduta regular, uniforme. O autocontrole reduz o medo do outro, o que pacifica o espaço social. As pessoas ficaram previsíveis e menos ameaçadoras, com a moderação das emoções espontâneas, com o controle dos sentimentos, com a ampliação do espaço mental além do presente, com o hábito de ligar causas e efeitos, com o cálculo de custos e benefícios de uma ação, com a previsão a longo termo. Na vida civilizada, o medo não é mais externo, é interno. O processo civilizador ocidental exige dos indivíduos um esforço enorme de estabilização. É um processo de disciplinarização. A sociedade civilizada possui longas cadeias de interdependência, um maior nível de divisão das funções, um maior nível de tensões internas, ao mesmo tempo mais competitiva e mais pacificada (Elias, 1993, v. 2).

Para Elias, este processo civilizador se iniciou no Ocidente, nas elites do Antigo Regime, na corte francesa, alastrou-se para os níveis mais baixos das sociedades europeias e estendeu-se aos países colonizados. O modelo sofre adaptações nacionais na própria Europa e no resto do mundo colonizado. Na corte francesa, a cerimônia, a etiqueta, controlava gestos, passos, distâncias com o poder. O gesto era sincronizado e supervisionado. Na boa sociedade, os guerreiros tornaram-se cortesãos. Os duelos foram abolidos, a palavra substituiu o combate físico. A intriga substituiu a espada. A luta é surda: previsão, cálculo, autocontrole, alianças. Cada cumprimento, cada conversa participava de um combate. O valor dos indivíduos era estimado: caía, descia, dependendo da proximidade dele com o rei. O comportamento torna-se

regular, estratégico, reprime-se o mau humor, cumprimentam-se os inimigos. A luta passou para dentro dos indivíduos, que se tornam mais complexos: estudam o outro e a si mesmos, agem contra seus próprios sentimentos, analisam o outro não isoladamente, mas como elo do entrelaçamento social. Elias mostra o processo civilizador com a metáfora do rio: é um processo contínuo, gradual ou mais acelerado, um movimento perpétuo, que não permite que nenhum indivíduo/evento se isole. A ocidentalização do mundo não pode ser interrompida; é um processo que ocorre agora, um gerúndio: sendo, desenvolvendo, desdobrando. O sentido dessa mudança é a integração de todos os indivíduos sob o domínio de grandes Estados. Os indivíduos são obrigados a reestruturar sua personalidade, ocorre uma interpenetração dos valores de classes e nações diferentes (Elias, 1993, v. 2).

Este movimento de ocidentalização é o processo civilizador do planeta. É como se os europeus fossem a classe alta da Terra. Foi o autocontrole e previsão que levaram as elites ocidentais ao poder mundial. Todo afrouxamento do modelo é desaprovado. Os membros das elites se supervisionam e o menor deslize leva à degradação e à vergonha. Este processo tem consquências favoráveis: a vida é menos perigosa, a presença do outro é menos temível, a violência física contra a vida foi controlada, os choques físicos diminuíram. E tem consequências desfavoráveis: a vida tornou-se mais penosa, menos prazerosa, as satisfações reais dos desejos foram substituídas por livros, poemas, artes, ciência, sonhos. O campo de batalha foi transferido para dentro do indivíduo: id e superego se enfrentam internamente. A vida social torna-se penosa. As pessoas se frustram porque não podem realizar seus

desejos sem modificá-los. O indivíduo tem suas pulsões quase anestesiadas e torna-se incapaz de se expressar. Ele se tornou surdo e insensível a seus impulsos, sua energia emocional foi represada. A estruturação da personalidade é permanente, a modelação social é dolorosa e há indivíduos que adoecem para sempre. Mas raramente o processo civilizador é favorável ou desfavorável. Os civilizados vivem entre estes dois extremos. Hoje, a competitividade estressa muito e se valoriza a sinceridade, a franqueza, até as explosões. O autocontrole está sob suspeita, considerado muito repressivo, o que não significa a suspensão, mas o refinamento do processo civilizador, que exige muito dos indivíduos e continua cada vez mais planetário e opressor. Qual será seu fim? (Elias, 1993, v. 2).

Pode haver “resistência” a este processo avassalador que chega até os pontos mais recônditos da Ásia, África e América Latina? A historiografia pode se tornar instrumento desta ordem violenta? A filosofia da história pós-moderna redefiniu o conceito moderno de “resistência”. Não significa mais combater o Estado em guerras civis, pegar em armas, assaltar bancos, fazer mobilizações sindicais, greves, organizar partidos de oposição, fazer comícios contra a ordem, organizar congressos e publicar textos revolucionários. A “resistência”, hoje, significa criar estratégias e táticas de integração à ordem. O objetivo das ações é integrar-se às redes de poder em posições vantajosas. Os indivíduos foram modelados e disciplinados, aprendem a se autocontrolar, para lutar dentro das regras, modificando-as. Se a modificação da regra for eficiente, torna-se a nova regra. Por exemplo: pode-se casar e divorciar, comprar e vender, obter empregos e favores, ter privilégios e vantagens político-administrativas,

criando modificações, exceções, fazendo negociações que não comprometam a ordem, mas a façam funcionar melhor. O indivíduo, para obter sucesso, precisa estar bem posicionado em redes de poder ou estar bem conectado a polos poderosos e ser capaz de criar discursos capazes de convencer e se impor. Outro exemplo: a identidade feminina, no passado, interiorizou as normas masculinas, as mulheres consentiram na representação dominante da diferença dos sexos: inferioridade jurídica, papéis sexuais, divisão de tarefas e espaços, exclusão da esfera pública. Hoje, as mulheres têm resistido como vítimas e rebeldes. Não é preciso uma recusa explícita, a rebeldia visível, para haver resistência. Dentro do próprio consentimento há resistência. A diferença de gênero não é natural, mas cultural, e as mulheres estão reconstruindo sua identidade. A luta não é mais física, militar, mas linguística e cultural. O que as cortes francesas do Antigo Regime criaram é o que Foucault descreve na microfísica do poder: combates locais, institucionais, feitos com intrigas e rumores, com regras e estatutos, reinterpretações, discursos enviesados e codificados, que levam os indivíduos a conquistar ou fortalecer suas posições de poder (Chartier, 1989).

O processo civilizador não se impõe mais também pela força militar, pela invasão e conquista dos territórios daqueles povos que estão ainda a sua margem. O combate, agora, é feito na esfera cultural. Os ocidentais procuram convencê-los, dissuadi-los, persuadi-los, torná-los dóceis, disciplinados, produtivos, aculturando-os, inculcando-lhes os valores, os comportamentos, o *habitus* ocidental. A dominação se exerce, agora, através do “poder simbólico”, que Bourdieu, reinterpretando o marxismo, procura ensinar

àqueles que o sofrem a reconhecer e a resisitir. O grande tema da filosofia da história pós-moderna é o "poder": em Foucault os micropoderes, em Elias, o macropoder civilizador e, em Bourdieu, o "poder simbólico", o poder que se deixa ver menos, ignorado e reconhecido. Para Bourdieu, o "poder simbólico" é invisível e só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que o sofrem. Os sistemas simbólicos (arte, religião, língua) são instrumentos de conhecimento e de comunicação que exercem o poder simbólico. Eles constroem a realidade estabelecendo uma ordem lógica, estabelecem uma compreensão homogênea do espaço, do tempo, do número, que torna possível o consenso. A solidariedade social se assenta num sistema simbólico. Estes instrumentos de conhecimento e comunicação tornam possível o consenso que mantém a ordem social. O poder simbólico eufemiza as lutas econômicas e políticas entre as classes através de discursos informativos e comunicativos, e consegue impor a ordem dominante como uma invísivel "ordem natural" (Bourdieu, 1999).

Para Bourdieu, os sistemas simbólicos se impõem porque as relações de força que neles se exprimem só se manifestam neles na forma irreconhecível de relações de sentido. O poder simbólico faz ver e crer, constrói o real no discurso. É um poder quase mágico que permite obter o equivalente do que é obtido pela força. Ele só se exerce se for reconhecido, isto é, ignorado como arbitrário. Os símbolos do poder (palácios, monumentos, cetro, roupa) são apenas capital simbólico objetivado. O que faz o poder das palavras é a crença em sua legitimidade e daqueles que as pronunciam. O poder simbólico é um poder subordinado, uma forma transformada, irreconhecível, transfigurada e legimitada

de outras formas de poder. As relações de comunicação tornam-se relações de força. O poder simbólico dissimula e transfigura, eufemiza, garantindo a transubstanciação das relações de força, fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente, transformando-as em poder simbólico, capaz de produzir efeitos sem dispêndio de energia. A destruição desse poder de imposição simbólica radicada no desconhecimento supõe o fim da crença, a "tomada de consciência crítica". A heterodoxia destrói as evidências da ortodoxia, neutralizando seu poder de desmobilização (Bourdieu, 1999).

Bourdieu produziu esta reinterpretação do marxismo para oferecer a possibilidade de "resistência" a este processo civilizador ocidental. Contudo, que tipo de resistência uma "consciência crítica" poderia oferecer? O que seria esta "tomada de consciência crítica", depois de 1989, o auge da evolução deste processo civilizador? Quais valores poderiam sustentar a "consciência crítica"? Os supravalores teológicos e modernos não têm mais a eficácia de um "poder simbólico", não organizam e não mobilizam mais. A dimensão da vitória capitalista de 1989 lembra a vitória avassaladora da contrarrevolução inglesa, no final do século XVIII, descrita por Thompson, em sua obra *A formação da classe operária inglesa*. Para Thompson, no final do século XVIII, não houve uma revolução inglesa, como na França, mas houve uma agitação social de enormes dimensões por uma democracia inglesa. Houve jacobinos ingleses, que arriscavam suas vidas, como Tom Paine, que escreveu *Os direitos do homem* e *A idade da razão*, que venderam milhões, que esteve na Independência dos EUA, contra a monarquia inglesa, que esteve na França revolucionária, defendendo a

República e os direitos sociais da maioria: direito de voto, aposentadoria, licença-maternidade, aumento de salário. Paine era acusado de incitar o povo a atos de violência e pilhagem contra os ricos. Seus seguidores eram republicanos radicais, que gritavam “Não ao Rei, Liberdade e Igualdade”. Houve greve, distúrbios populares em busca da liberdade. O sonho era a igualdade social. As dificuldades socioeconômicas, o aumento do custo de vida endureciam-nos no combate. A questão social, a república, a liberdade exigiam o derramamento de sangue. A questão era: devemos escolher a liberdade ou a escravidão para nossos descendentes? (Thompson, 1987).

A contrarrevolução inglesa foi brutal. O rei e a classe proprietária burguesa tinham medo da revolução interna e da invasão francesa e se defenderam radicalmente. A repressão foi arrasadora: demissões de professores, dissolução de grupos de discussão, perseguição a liberais, infiltração nos sindicatos, desfiles e agitações pagas por Igreja e rei. A imagem de Paine foi destroçada a marretadas. Todos tinham de denunciar suspeitos, para não serem suspeitos. Os reformadores eram espancados, presos e eLivross. Os trabalhadores ficaram sem líderes, desorganizados. A classe proprietária estava no auge de seu poder, em plena revolução industrial, e a força da contrarrevolução foi absoluta. A vitória de 1989 não precisou ser tão fisicamente violenta. Ela foi ao mesmo tempo uma mudança radical, acelerada, uma ruptura estrutural, como uma revolução, e pacífica, sem guerras, sem enforcamentos e genocídios. Os derrotados se renderam e entregaram o poder sem necessidade de ataques, assaltos, tiros e bombardeios. O “fato histórico” é que, a partir da década de 1990, quase imperceptivelmente, o mundo já

era outro. Mas, a dimensão da vitória é semelhante à da monarquia/burguesia inglesas no final do século XVIII: uma vitória absoluta, incontestável, acachapante, definitiva (Thompson, 1987).

Contudo, para Thompson, otimista, não foi um fracasso tão absoluto. A revolução sonhada não se realizou, mas houve uma espécie de revolução na cultura. Nestes anos de repressão amadureceu uma consciência operária diferenciada, o impulso democrático se fortaleceu. As correntes sindicalista e jacobina se uniram e surgiram novas ideias e novas formas de organização dos movimentos sociais. O sindicalismo tornou-se radical. Todos estavam ainda mais convencidos de que o sonho de liberdade levaria à ruína o monopólio e a odiosa acumulação de capital em poucas mãos. Thompson redefine o conceito marxista de "classe social" e de "luta de classes", para pensar a resistência diante de uma força contrarrevolucionária tão desproporcional. Ele deixa de ver a classe como uma estrutura, um conceito, uma coisa, para considerá-la um fenômeno histórico, local, algo que ocorre efetivamente nas relações humanas. A consciência de classe não pode ser antecipada e definida pela teoria, porque a classe é uma relação histórica e não pode ser definida *a priori* por intelectuais. É uma relação encarnada em pessoas e contextos reais. São interesses comuns de um grupo de homens em confronto com interesses comuns de outros homens. A "consciência de classe" é a cultura desses grupos, que inclui tradições, valores, ideias e formas institucionais. A consciência de classe surge em tempos e lugares diferentes e nunca da mesma forma. A cultura de classe representa interesses e posições locais, a luta de classes não deve ser tratada como deveria ser, mas tal como se articula historicamente. A classe é definida

pelos homens enquanto vivem sua própria história: é uma experiência, um “fazer-se”. Ao historiador cabe acompanhar as relações historicamente vividas por estes homens, em seu cotidiano, e procurar reconhecer as “resistências” mesmo onde elas aparentemente não existem, na obediência, na fidelidade, no consentimento (Thompson, 1981).

Eis o que um marxista inglês pode ensinar ao mundo anglo-saxonizado pós-1989! Agora, a “resistência” concebível é a de homens derrotados que procuram salvar suas vidas ostentando seu consentimento: assiduidade no trabalho, generosidade com os patrões e seus prepostos, fidelidade, aprendizagem e assimilação dos valores, dos costumes, do vestuário, da dieta, dos vencedores. A aculturação aos modos de vida e às linguagens ocidentais é uma exigência para aquele que quiser ser reconhecido e acolhido, para aquele que quiser ter uma vida sossegada, com boa alimentação, boa moradia, boa assistência-saúde, boa aposentadoria. Os sinais de origem, físicos (cor da pele, tipo de cabelo, de nariz e lábios, forma do crânio) e culturais (línguas/dialetos, crenças, memória histórica local), devem ser maquiados, escondidos, negados, e sobre eles deve ser superposta uma colagem da imagem ocidental. O vencido deve procurar construir uma segunda natureza, outra identidade, manter uma relação ficcional consigo mesmo, com seu passado, para se integrar à sociedade-mercado livre. Ele somente obterá sucesso se conseguir “representar-se, ou seja, “parecer e fazer crer” que é um neo-ocidental. Para isso, deverá ostentar os sinais e símbolos de poder que funcionam, que abrem as portas, que o integram à nova ordem, afinal, “vence na vida quem diz ‘sim’”. Portanto, deverá dizer, feliz, sempre que sentir que está sendo ouvido, que “sim, este

é o melhor mundo possível, que ele sempre desejou, com o qual sempre sonhou!”.

A historiografia brasileira sob o regime de historicidade presentista

Para Koselleck, a dimensão temporal que possui um “campo de experiência” e um “horizonte de expectativa” é o presente. O tempo histórico é a relação que um presente determinado mantém com seu passado e seu futuro. A historiografia é um local privilegiado em que se pode perceber esta relação, pois nela o presente escolhe uma abordagem do passado. O presente dirige-se ao futuro, à vida, mas não pode fazê-lo sem elaborar sua experiência passada. O presente é prospectivo e retrospectivo. O passado tem o significado que o presente-futuro lhe dá, para que possa se representar, se organizar e agir. A história é reescrita à luz da experiência vivida do presente. A historiografia é como o reflexo do presente diante do espelho: muda o presente, muda a imagem no espelho/historiografia. E se a imagem no espelho muda, é porque corresponde ao novo presente, que está diante dela. A realidade do presente é que torna a interpretação atual do passado “mais realista/verdadeira”. É claro, a historiografia não é um “reflexo fiel” do presente no passado. O espelho nunca oferece um “reflexo fiel”, porque ninguém e nenhuma época se coloca diante do espelho sem maquiagem, sem trocar de roupa, sem pentear o cabelo, sem pose, enfim, sem manipular a imagem que quer ver refletida no espelho.

Se o presente é tal como o descrevemos até aqui, se nossa descrição do mundo pós-1989 é sustentável, se o regime de historicidade presentista está realmente

implantado e hegemônico, como esta nova temporalidade apareceu na historiografia brasileira? Quais seriam as obras e os historiadores brasileiros representativos desta visão pós-1989 da história? Como seria a imagem do Brasil diante desta nova ordem cultural? Vamos tentar avaliar a presença do regime de historicidade presentista no Brasil em um tema fundamental para conhecê-lo, a escravidão, e em duas obras que marcaram o pensamento histórico brasileiro contemporâneo: *Campos da violência*, de Silvia Hunold Lara, publicado em 1988, e *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*, de Júnia Ferreira Furtado, publicado em 2003. São obras representativas do "pensamento histórico crítico na pós-modernidade", por seu relativo apego aos valores modernos: ciência, realismo, verdade, conteúdo, documento-prova. Não estou fugindo do assunto do capítulo ao apresentar estes exemplos. A minha hipótese é que, nessas duas obras, o Brasil pode se ver refletido no espelho do mundo pós-1989 e, se conseguirmos ver o Brasil nesta perspectiva, minha hipótese sobre o que seria este mundo pós-1989 poderá ser mais bem compreendida e estará demonstrada. Para percebermos melhor a diferença da imagem da escravidão brasileira na historigrafia pós-1989, é necessário compará-la brevemente com o modo como as historiografias dos presentes anteriores trataram do mesmo tema. A diferença é impressionante! Seriam os mesmos temas, as mesmas fontes primárias, seria o mesmo passado escravista brasileiro?

Nos anos 1930-1940, a historiografia viveu sob um regime de historicidade passadista, nostálgico. A crise das oligarquias fez com que as relações entre senhores e escravos fossem interpretadas de modo a permitir, no

presente, uma aproximação dessas elites em crise com a população ex-escrava. O senhor de engenho se representava, agora, como bom, paternal, generoso, afável, democrático. Gilberto Freyre, o expoente dessa historiografia, identificou patriarcalismo e paternalismo, e ofereceu a imagem de uma escravidão amena, suave, humana. Para ele, no Brasil, ao contrário do sul dos EUA, a escravidão foi amena, suave, porque o senhor de engenho se miscigenou, se deixou civilizar pelo negro, porque a Coroa e a Igreja Católica protegeram os negros. Aqui, os libertos e mestiços não eram rejeitados e excluídos, porque o tipo especificamente brasileiro era o "moreno". Freyre, empático com a elite em crise, fez o elogio de sua ação colonial-imperial, edulcorando-a, heroicizando-a. O presente em crise, o passado foi descrito como glorioso, feliz, humanista, genial. A colonização brasileira foi um sucesso! E esta interpretação inovadora era apresentada como "a verdadeira história da escravidão no Brasil: vejam a documentação!" (Freyre, 1987; Reis, 2008a).

Nos anos 1960-1970, a historiografia brasileira viveu sob o regime de historicidade marxista-futurista: o historiador, empático com as lutas sociais do presente-futuro, via no passado o escravo rebelde e, ao contrário de Freyre, denunciava o passado escravista. A ênfase era sobre a violência que o escravo sofreu, a história brasileira era descrita como violenta e a tese nordestina da "democracia racial" era denunciada pelos historiadores do PCB e da USP como absurda: nunca houve democracia racial no Brasil! Para os historiadores e sociólogos do grupo de Florestan Fernandes, o escravo era oprimido e se transformou no presente em um ser amorfo, incapaz de se integrar à sociedade de classes. No presente, o proletariado brasileiro repercutia o

passado escravo, um homem-mercadoria, sem qualidades humanas, que continuava a viver em péssimas condições de vida e de trabalho. Os negros eram comprados e vendidos como coisas e submetidos a um regime brutal. A sociedade era estratificada, sem possibilidade de mobilidade social. Os historiadores denunciavam a "coisificação do negro" e a associava à discriminação racial, hoje. Não houve benevolência na escravidão, a violência física era onipresente e, quanto mais capitalista era a produção, mais brutal era a exploração senhorial. O mundo da cafeicultura foi mais violento do que o nordeste açucareiro. E esta interpretação original era "a verdadeira história da escravidão no Brasil: vejam a documentação!" (Fernandes, 1987; Gorender, 1990; Reis, 2008a).

Nos anos 1980-1990, a historiografia mudou para o regime de historicidade presentista e temos uma nova interpretação da relação senhor-escravo no Brasil, a da "escravidão consensual", onde os conceitos de "senhor bom e paternal" ou "senhor mau, violento", tornaram-se inadequados. O ponto de vista do historiador é ainda tão generoso quanto o marxista, mas sua empatia, agora, é com o escravo que nunca pegou em armas, que sofreu a escravidão e agia/reagia dentro de suas possibilidades. Ele compreende a posição deste escravo que não tinha meios de destruir a ordem escravista, que era obrigado a aceitá-la, a suportá-la, e até a dizer: "é a ordem ideal!". O historiador não o despreza por isso: o escravo tinha de aceitar aquela realidade que não criara (*amor fati*) e dizer sim, para sobreviver ali. O historiador não exige que o escravo parecesse um herói, para ser considerado e respeitado como "sujeito", "humano", "sedento de liberdade", um "combatente pela democracia". O historiador não exige que o escravo se

tornasse “vítima” e derramasse o seu sangue pelo futuro livre da humanidade. Ele compreende que o escravo consentisse com sua escravidão, que nunca a contestasse seriamente e mesmo assim o considera sujeito, humano e respeitável. E conclui: tudo que se disse antes sobre a escravidão era só teoria, abstração, erro, mentira: eis “a verdadeira história da escravidão brasileira: vejam a documentação!”.

Uma das primeiras obras que concretizaram esta interpretação pós-1989 da escravidão brasileira foi a de Silvia Lara, *Campos da violência* (1988). Lara quer superar as interpretações anteriores sobre a relação senhor/escravo no Brasil, “que não correspondiam mais à realidade”. Para ela, a dicotomia violência *versus* bondade, história cruenta *versus* história pacífica, democracia racial *versus* autoritarismo do senhor não correspondia mais à documentação que ela descobriu. Lara não quer mais discutir se o cativeiro foi suave ou cruel, mas saber como foi possível a vida entre senhores e escravos e como estes se percebiam. Ela quer mergulhar na experiência cotidiana da relação senhor/escravo, em suas relações de convivência e luta, solidariedades e resistências. Ela quer ver como a relação senhor/escravo se construiu cotidianamente como uma relação pessoal de dominação, em que estavam presentes confrontos, resistências e acomodações, solidariedades e tensões diversas. A relação senhor/escravo era uma união contraditória entre cuidados e castigos, dominação e submissão, rigor e mercê, resistência e poder. Lara promete desmontar e remontar práticas, discursos, estratégias, relações que se fizeram e se refizeram cotidianamente, recuperando movimentos e projetos de homens e mulheres que teceram sua história.

Seu ponto de vista é a outra face da moeda da escravidão de Freyre. Se este foi empático com o senhor bom/pai, Lara é empática com o escravo dócil, que aceitou o sistema, não é rebelde, não é revolucionário e procura se integrar. Para ela, este escravo é sujeito, mas a sua subjetividade se exerce no limite do mundo que o senhor de engenho criou. A escravidão, ele não a contesta e nem a discute. Ela está lá, o senhor está lá e ele ali, naquela "situação histórica". A escravidão era uma realidade contra a qual toda rebelião não só seria punida com rigor como seria inútil, desprovida de significado. Fugir para onde? O mundo escravo era dado e incontestável. Os padres ensinavam os negros a não desobedecer e a temer a Deus. Havia a ideologia escravista: a escravidão era moral, o tráfico era legal, o castigo escravo era legal e justo. O senhor, quando castigava o escravo, não era mau, mas pai, corrigia, disciplinava, ensinava. O senhor, ao castigá-lo, procurava se manter moderado, sereno, e os que se excediam podiam ser interpelados judicialmente. Se o senhor não os castigasse, a ordem não seria mantida, a produção seria interrompida. O castigo do escravo era um direito e um dever do senhor. A Coroa autorizava o castigo justo e o escravo podia recorrer ao rei contra o senhor violento. O castigo físico medido, justo, corretivo, educativo era incontestado pelo escravo.

O livro de Lara mostra a inexorabilidade da escravidão. Ela considera a violência necessária à vida social e sempre foi praticada em todas as sociedades. Nunca existiu uma sociedade não violenta. Naquele mundo escravista, os brancos rebeldes, os inconfidentes, também eram punidos publicamente em cadafalsos. A violência sobre o escravo era necessária para fazer o mundo colonial funcionar, garantia a obediência e a

produtividade. Havia resistências violentas: fugas, aquilombamentos, mas em sua pesquisa documental não encontrou nenhum caso de agressão física contra o senhor. O capitão do mato caçava os fujões e os devolvia ao senhor, que os ameaçava de cortar seu tendão de aquiles, se reincidissem. Mas, só os senhores violentos encontraram esta resposta violenta. Lara enfatiza as "resistências" não violentas: fidelidade, obediência, trabalho assíduo, com que conseguiam negociar alforrias, boa alimentação, bom vestuário, escuta a pedidos para não fazerem serviços que não desejavam fazer, para não serem vendidos a tal outro senhor conhecido por sua violência. Os escravos podiam até apelar ao rei, à administração colonial, contra os senhores violentos: era uma sociedade governada pelo direito! Lara enfatiza estas "ações de resistência e de acomodação", os recursos e estratégias variadas de homens e mulheres, que, em situação adversa, procuravam salvar suas vidas, criar alternativas, defender seus interesses. Os escravos eram agentes históricos e não "coisas" ou "vítimas", procuravam salvar suas vidas, defender seus interesses. Eles tinham uma ação autônoma: iam ao povoado, tinham seus cultos e festas, tinham roças e tinham escravos. A historiografia que afirmava que os escravos eram "coisas" desumanizava-os, vitimizava-os. E, para ser "sujeito humano", o escravo não precisava ser violento, homicida, criminoso. Eram seres humanos que agenciavam sua vida enquanto escravos, resistindo e se acomodando (Lara, 1988).

Havia uma "união química" entre senhor e escravo. O engenho era duplo: lar e negócio, violência e benignidade. O castigo físico não era desumano: era regulado por lei, que impunha moderação, humanidade,

justiça. Senhor e escravo eram agentes históricos em perpétuo tecer e destecer de equilíbrios, alianças e enfrentamentos. O senhor era pai e senhor e o escravo devia receber o seu castigo como justo e merecido. Amor, poder e respeito deviam se temperar, castigo e prêmio, amor e medo: eis o segredo da fidelidade do escravo! O poder senhorial era um exercício cotidiano, direto, pessoal, reforçado por uma rede de relações pessoais, que reconheciam e reafirmavam este domínio. O castigo era pedagógico, pertencia àquele mundo histórico e não pode ser avaliado ignorando-se sua historicidade. Chamar este mundo de "violento" é considerá-lo em termos atuais e empobrecer a análise. São juízos apoiados em valores pretensamente universais e não uma análise histórica de uma forma de exploração e dominação específica e historicamente determinada. Lara insiste que não quer discutir teoricamente, abstratamente, a sociedade colonial, mas mergulhar no cotidiano daqueles homens e mulheres em movimento, pondo e dispondo de suas vidas, fazendo escolhas, vivendo e costurando suas relações de forma variada e múltipla.

Para mostrar a "verdade da escravidão brasileira", em um primeiro momento, ela usa o grande argumento do historiador: encontrou as fontes primárias que garantem que dizem a verdade. Ela se refere a cartas, livros, relatos de jesuítas, de viajantes, fontes oficiais. Mas, em um segundo momento, lamenta: "os grupos dominados, esquecidos e sufocados, não deixaram fontes, os registros da vida escrava são raríssimos". Há apenas alguns requerimentos de escravos ou ex-escravos, alguns processos criminais, alguns autos de inquisição de escravos fugidos, mas os processos criminais dos escravos fugidos são documentos difíceis

de ser localizados. E se as fugas eram bem-sucedidas, não deixavam fontes, o negro fugido “desapareceu”. Volta e meia ela diz: “não há documentos, pouco sabemos, há poucos estudos sobre o Brasil colonial, há muitas lacunas na documentação...”. Conclusão: não pode ser a documentação que sustenta a sua eloquente nova interpretação do Brasil, mas uma nova teoria da história adequada a um novo presente. São as presenças teóricas de Elias, Thompson e Foucault que garantem uma história tão completa, uma intriga tão bem tecida, uma história tão bem contada e verossímil. Deste ponto de vista, o da completude e totalidade da trama, o livro de Lara é excelente e oferece uma intepretação inovadora e incontornável da escravidão no Brasil, que se tornou a principal referência para a historiografia contemporânea sobre a escravidão (Gorender, 1990).

Contudo, o título do livro, *Campos da violência*, é impróprio, porque a autora descreve, do ponto de vista do escravo, uma escravidão não violenta, consensual, consentida, feliz. É uma leitura do Brasil sintonizada com o mundo pós-1989: a vitória acachapante do capitalismo impõe que se aceite e se integre. Fugir para onde? Ela menciona e faz vista grossa a castigos terríveis: correntes de ferro, algemas, tronco, viramundo, argolas de aviltamento, máscara de suplício, surras de bacalhau, palmatória, ferro quente com as iniciais do senhor ou F (fugido), açoites, amputações, prisão, torturas, degredo. O corpo do escravo era lugar de muitas inscrições: cicatrizes de açoites, marcas do senhor, o corpo carimbado a ferro e fogo. O comprador traficante conhecia o quilombola pelo carimbo no corpo. E havia também a surra após a compra: o escravo chegava à fazenda e era açoitado, sem ter cometido nenhuma inconfidência ainda, só para ser

“amansado/civilizado”. Para a autora, eram “castigos legais”, aquele mundo era assim, aquela violência fazia parte daquela “situação histórica” e não esboça um ah! de indignação! A autora atualiza uma teoria da história rankiana: o historiador deve “compreender aquele mundo em seus próprios termos” e não julgá-lo segundo valores do presente ou atemporais.

Contudo, nossa hipótese é que a reconstrução que ela faz daquele mundo envolve juízos de valor completamente presentistas, é dominada pela experiência histórica pós-1989, inaugurada por uma “vitória consensual do capitalismo”. A violência que ela ignorou lá é a violência que é praticada e ignorada aqui; a situação histórica que ela compreendeu lá é a situação histórica incontestável do presente. O que este passado de “escravidão consensual” pode ensinar aos oprimidos do presente? A aceitação de um “capitalismo consensual”. A tese que subjaz e sustenta sua interpretação do passado escravista é esta: a ordem capitalista está definitivamente implantada, é hegemônica, e ninguém diria, hoje, que é uma “ordem monstruosa e violenta”. É a ordem natural, é assim, e devemos consentir... Os indivíduos que ainda estão excluídos devem agir como os escravos agiram no Brasil colonial. Eles estavam em uma situação adversa e souberam sobreviver resistindo de uma maneira dócil, fiel, acomodando-se, integrando-se, negociando posições favoráveis, fazendo um “uso inventivo” das próprias regras da ordem escravista.

A obra de Júnia Furtado, *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*, de 2003, portanto, bem posterior, mas muito próxima da obra de Silvia Lara, vai oferecer aos oprimidos do presente, sobretudo às mulheres, o modelo mais

completo de como devem agir em uma situação histórica adversa. É uma obra que mostra com profunda sensibilidade as dificuldades de ascensão social que as mulheres negras viviam, em Minas, no século XVIII. O concubinato com homem branco era o único caminho, as concubinas passavam a ter acesso ao mundo dos livres, imitavam os hábitos, costumes, estilos de vida e vestuário deles, mas não conquistavam a liberdade, “apenas reproduziam em escala menor o mundo que as submetia”. A proximidade física e afetiva com o branco “não abrandava a exploração inerente ao sistema escravista”. É verdade que elas adquiriam certo controle sobre seu destino, mas a alforria não era o ponto de partida para a constituição afirmativa da identidade negra. Ao contrário, era “o início do processo de aceitação das relações entre as raças, com as armadilhas sutis por meio das quais se esconde a opressão racial no Brasil”. A sociedade era hierarquizada e excludente, a desigualdade racial e social dificultava os matrimônios legais. Furtado não faz o elogio da escravidão colonial. Para ela, não era uma ordem tão consensual assim e não evita o uso de palavras que a denunciam como: “mundo que submetia”, “exploração inerente ao sistema escravista”, “identidade negra oprimida”, “opressão racial sutil”, “desigualdade racial e social”. Embora enfatize a capacidade de integração de Chica da Silva àquela ordem, o que ela quer mostrar não é sua “aceitação e submissão”, mas a capacidade daquela mulher de resistir, de lutar contra a opressão e conseguir obter algum controle sobre seu destino. Ela parece consentir com a dominação, não se rebela, não foge, mas resiste, procurando extrair daquela ordem que a submete todas as vantagens possíveis, inclusive a liberdade.

A obra de Furtado inclui alguns escrúpulos éticos modernos e pode ser considerada, talvez, não uma radicalização, mas um aprofundamento da dimensão "crítica" do pensamento histórico pós-moderno. A pergunta da sua pesquisa é: "quem foi Chica da Silva, que viveu neste lugar?". Antes de apresentar sua hipótese, Furtado faz um levantamento das respostas que a historiografia anterior deu a esta questão. De um lado, no século XIX, sua imagem era muito negativa: uma negra, escrava, feia, incapaz de laços afetivos estáveis, incapaz de despertar paixão, vestia-se ricamente, cheia de dinheiro e poder, porque amancebada com uma autoridade portuguessa tirânica, que oprimia a população do Tejuco, para satisfazer os caprichos da amante, obrigando inclusive a elite local a se curvar diante dela. João Fernandes era um déspota, corrupto, ganancioso, que desafiava as autoridades metropolitanas. Chica era a "Quemanda", uma bruxa, uma megera, cuja maldade ia além dos limites. De outro lado, no século XX, após a ascensão de JK, surgiram imagens positivas de Chica da Silva: era bela, vivia luxuosamente, odiava os portugueses e botava reinóis para trabalhar nas lavras, vingando seus irmãos africanos. Era a primeira heroína brasileira, redentora de sua raça, protetora das artes. Foi a primeira mulher a mandar em Minas e a fonte de seu poder sobre o amante era, para uns, suas técnicas sexuais, para outros, as artes demoníacas. O cinema e a tv trouxeram um filme e uma novela, que exploravam sua fama de mulher dominadora por sua forte sensualidade, que Furtado considera "distorções para divertir o grande público" (Furtado, 2003).

Furtado lembra todas estas versões anteriores para mostrar que são falsas, misturam fato e ficção, história e

imaginação. Para ela, uma “historiadora crítica”, a sua pesquisa traz a “verdade de Chica da Silva”, levanta o véu que cobre o mito e mostra a mulher Francisca da Silva de Oliveira, em carne e osso, real, mãe de 14 filhos. Furtado insere sua biografia de Chica da Silva na história das mulheres da sociedade mineira do setecentos e, por isso, sua pesquisa histórica oferece uma resposta efetiva à pergunta formulada: Chica da Silva não foi nem bruxa e nem prostituta, mas uma mulher comum, membro de um grupo de mulheres daquele período. Ela insiste: fez uma “pesquisa histórica” e não literatura. Aliás, uma pesquisa impressionante pelos recursos financeiros, instituições e a numerosa equipe que mobilizou: UFMG, Uemg, Fafidia, Fapemig, Fundação Ford, Fundação Carlos Chagas, Funerj, Finep, CNPq. Ela esteve em inúmeros arquivos: em Diamantina, Mariana, Lisboa, Itália, Princeton. Ela encontrou muitos documentos sobre Chica da Silva: livros de batismo, histórias de irmandades, ordens régias, processos, petições, que “revelam fatos e não opiniões”. Apesar do testamento de Chica da Silva ter desaparecido, ela tentou fazer uma avaliação aproximada de seu patrimônio. O livro oferece ilustrações belíssimas: a paisagem do Tejuco, os escravos, as técnicas de mineração, capelas, as roupas dos escravos, oratórios, as roupas das mulheres, a casa de Chica, as roupas dos homens, igrejas, a assinatura de Chica em um documento, a casa da fazenda de João Fernandes, imagens de Lisboa e Coimbra. E oferece cuidadosa e minuciosamente as árvores genealógicas de Chica e João Fernandes. Contudo, assim como na obra de Lara, sua história é muito bem contada, uma intriga completa, excessivamente verossímil, que o estado das fontes não permite sustentar. Para mim, o que permitiu a

ambas, Lara e Furtado, serem tão completas e convincentes foram o regime de historicidade presentista, que compartilham, e a teoria da história pós-moderna que lhe dá sentido: Elias, Foucault, Bourdieu, Thompson.

A ambição de Furtado é descrever Chica da Silva como uma “mulher real, que viveu no Tejuco no século XVIII”. Ela deseja construir uma “personalidade histórica verdadeira”, embora tenha consciência de que não se pode cair na “ilusão biográfica”, procurando estar atenta às rupturas, às perturbações de sua vida. A última coisa que ela deseja fazer é mais um romance, pois vai levar em consideração os limites que a existência real de Chica impõem a sua descrição. Contudo, e esta é uma limitação dos “historiadores críticos na pós-modernidade”, embora afirme dizer a verdade e somente a verdade, admite que “não esgota as interpretações” sobre Chica da Silva e do tempo em que viveu. Sua pesquisa não é fiel ao real “como uma iluminura renascentista, detalhada, mas como uma pintura impressionista”. Ela admite que sua “verdade” não exclui outras interpretações e isto não é uma contradição, mas uma aporia pós-moderna. De fato, há fortes elementos literários em sua obra, que é muito bem escrita, envolvente. Como em todo romance, a separação do casal protagonista entristece o leitor, as lutas, as traições entre os personagens, os obstáculos que eles encontram pelo caminho, mobilizam suas emoções. E esta proximidade da história com a literatura não diminui em nada a qualidade da investigação histórica e fortalece os laços de cumplicidade entre o autor e o leitor, transformando a leitura em uma “comunicação viva” (Ricoeur, s.d.).

O que Furtado conta sobre a realidade da mulher na sociedade no século XVIII? Como uma mulher podia ser livre? Como uma mulher podia ter acesso a patrimônio e alforria? Como uma mulher escrava, oprimida, conseguia controlar seu destino naquela situação adversa? Furtado fala de Chica da Silva ao falar de muitas mulheres forras. Ela raramente se refere a Chica da Silva e João Fernandes sozinhos, reforçando o caráter histórico-social de seu relato. Para Furtado, o meio mais comum era o concubinato, que se generalizou na região mineradora. Por isso, a alforria era mais fácil para as mulheres. O Arraial do Tejuco tinha várias casas de "mulher forra". Elas buscavam a ascensão social por meio do concubinato com branco, vendas de tabuleiro, prestação de pequenos serviços, prostituição. Muitas negras conseguiram a alforria em Diamantina, tiveram escravos e moravam em casa própria, ficaram ricas por sua "agência e negócio". As "práticas" de Chica da Silva eram as "práticas" de todas as concubinas de homem branco. A concubina não tinha acesso ao patrimônio do homem branco, mas Chica da Silva soube enriquecer assim mesmo, por sua "agência e negócio". Ela foi hábil em suas estratégias e negociações para se inserir socialmente, para integrar-se ao mundo de seu amante. Eles ficaram casados durante 17 anos e esta relação prolongada com o importante homem branco foi sua porta de acesso à riqueza e ao poder. Ela soube se integrar às redes de sociabilidade de forma favorável, tornou-se uma matriarca de extensa prole, que procurou proteger e inserir de forma positiva na sociedade local. Ela procurou proteger os filhos do estigma de cor e da escravidão que legara a seus descendentes (Furtado, 2003).

Furtado é completamente empática com o casal e sobretudo com a mulher. Ela a defende da acusação de ser “negra”: “não — ela grita —, era mina, de tez clara, bela, e atraía os homens”. Era filha de um branco/capitão com uma negra mina, Maria da Costa, que a precedeu como negra forra. Ela se afirmou entre os livres não somente por sua conexão com João Fernandes, mas também por seus próprios meios, por suas “práticas”. Uma ex-escrava para ascender tinha de parecer que “vivia na nobreza” e ela ostentava os sinais de nobreza: a posse de animais, de escravos, de uma casa, de roupas luxuosas, era convidada para ser madrinha, procurava ocupar um lugar visível na igreja, nas cerimônias sociais. Ela ocultava sua condição de ex-escrava e negra branqueando a pele, não registrando o nascimento de seus filhos para não deixar documentos oficiais sobre sua ascendência escrava. Nem sempre a alforria era boa para os escravos, porque não conseguiam se inserir no mundo dos brancos. Houve uma forra que renunciou à condição de livre e vendeu-se, para ter uma velhice amparada e segura. A “vida digna” era na escravidão.

Na sociedade hierarquizada do Tejuco, todos os sinais exteriores anunciavam a posição que cada um ocupava. As forras procuravam se vestir de luxo no espaço público e, talvez, para inverter uma posição social, exageravam. Os tecidos e adornos eram reveladores da classe social. As missas dominicais eram o principal espaço de socialização do arraial, onde todos viam e eram vistos. As forras iam para a igreja em cadeirinhas, com pompa, cercadas de escravas. As negras preferiam as cores fortes, joias, peças de prata e diamantes no colo, na cintura e nos cabelos. As mulheres forras tinham um objetivo, que era o mesmo

de Chica: distanciar-se da senzala, onde nasceram. Para isso, vestiam-se e adornavam-se como senhoras da elite portuguesa, tinham móveis, roupas, joias, utensílios de cama e mesa europeus. Os forros aceitavam os valores dos brancos, buscando viver como eles. Era preciso ostentar “grossa casa”, escravos. Nobreza! Dos escravos, elas tiravam sua riqueza e conseguiam realizar o que almejavam: afastarem-se do mundo do trabalho, imitando os brancos, e afirmarem-se socialmente (Furtado, 2003).

Chica da Silva teve um matrimônio estável, mas não legal, com alforria precoce, o que a permitiu acumular patrimônio. Ela não era uma mulher lasciva, devoradora de homens, isto é mentira. Era uma mulher casada, mãe de nove meninas e quatro meninos com João Fernandes e tinha um filho com o dono anterior. Ela era reconhecida como “Senhora Dona Chica: proprietária de um lindo sobrado”. O leitor não deve perguntar se o lindo sobrado era dela ou do desembargador, porque Furtado grita novamente: “era dela!”. Chica conseguiu chegar ao topo da sociedade colonial, morando em bela casa, no melhor endereço, vizinha de homens brancos e de mulheres forras, circulando com desenvoltura na sociedade local e foi até madrinha ao lado de homens importantes. A relação com João Fernandes a aproximou da elite. Seguia à risca os modelos de devoção católica e os repassou aos filhos, ostentava a fé, para ascender e circular facilmente entre os brancos. Ela era analfabeta, mas, em seu relacionamento com João Fernandes, teve acesso a uma cultura refinada. Aprendeu a assinar o nome: tinha até uma escrivaninha! Peças teatrais foram encenadas na fazenda, ela promovia saraus de música, construiu jardins na fazenda, espaços de congraçamento. Tentou dar aos filhos uma educação

melhor. Simão tornou-se um letrado. Chica morreu em 1796, dona de bens imóveis e inúmeros escravos. Foi enterrada dentro da igreja de São Francisco, que era da gente branca local. Missas foram rezadas para ela nos anos seguintes. Chica da Silva teve sucesso: obteve a inserção social para si e seus filhos. Com o retorno de João Fernandes ao Reino, teve de contar consigo mesma, para manter o lugar conquistado. A cor que herdara da mãe foi um peso em sua vida. A empatia de Furtado com Chica é radical: era clara, dona, bela, sabia assinar o nome, era uma esposa fiel, uma mulher católica: digna! Enfim, foi uma escrava que soube se integrar completamente ao mundo branco das Minas.

E Furtado conclui insistindo que quis dar a conhecer a mulher Francisca da Silva de Oliveira, em carne e osso, real, esposa fiel e mãe de 14 filhos. Ela teve uma vida comum, como as forras de sua época: alcançou a alforria, amou, teve filhos, educou-os, buscou ascender socialmente, branquear-se, inserir-se. Este era o único modo que as mulheres forras encontravam para ter o controle de suas vidas e tiveram sucesso: acumularam bens, transitaram entre as irmandades, foram senhoras de escravos. Foi assim que se integraram à sociedade branca, à procura de reconhecimento e aceitação. A história dessa mulher revela “a verdade” das relações entre raças em Minas. Sob a pretensa democracia racial, sutil e veladamente, a sociedade mestiça procurava se branquear e escondia a fria exclusão social e racial. Para Furtado, seu livro realiza uma “reconstrução histórica” do tempo em que Chica da Silva viveu, e não tem nada a ver com a vida presente (Furtado, 2003).

A nossa hipótese é diferente: toda “reconstrução histórica” se enraíza no presente e fórmula problemas que este presente precisa elaborar, para se reconhecer.

A adequação desta biografia de Chica da Silva à realidade pós-1989 é completa. Se houve uma "vitória consensual da ordem capitalista", o que os escravos do presente podem fazer para sobreviver? O que uma mulher pobre poderia fazer para se tornar senhora de seu destino nesta sociedade hierarquizada e excludente? Como uma mulher negra e bela pode ter acesso a patrimônio na sociedade-mercado livre? Furtado sugere: vejam o exemplo de Chica da Silva, que ensina diversos caminhos de inserção social. Uma mulher, na atual situação adversa, tem como primeira opção casar-se legalmente com um bom partido em regime de comunhão de bens. Se não forem "felizes para sempre", não tem importância: o objetivo já foi atingido. Mas, não somente isso. Por sua "agência e negócio", sem precisar se prostituir, ela pode também ter outras "práticas discursivas": imitar os hábitos, costumes, estilos de vida e vestuário dos brancos, integrar-se às redes de sociabilidade de forma favorável, ostentar sinais de nobreza, como roupas e joias luxuosas, ser convidada para festas, reuniões, como amiga, como madrinha, mostrar-se visível em bom lugar nas cerimônias sociais ao lado de autoridades e celebridades, ocultar sua condição de excluída, branqueando a pele, modificando os traços fisionômicos, os cabelos, tendo acesso a uma cultura refinada, frequentando a universidade, aprendendo idiomas europeus, construindo uma profissão de prestígio, tornando-se uma atriz da Globo, uma Bond's ou Playboy's girl, e, quem sabe, (por que não?), tornar-se a primeira "mulher mina" presidente do Brasil!

Enfim, se ela conseguir ocidentalizar sua imagem, chegará onde Chica conseguiu chegar: "ao topo da sociedade colonial, morando em bela casa, no melhor

endereço, vizinha de homens brancos e de mulheres forras, circulando com desenvoltura na sociedade local". Mas, este não é o "caminho de resistência" somente das mulheres e de pobres e excluídos, mas de todos: é o único caminho! É a ordem consensual. João Fernandes, branco e homem de negócios, em Lisboa, também teve de agir assim: frequentar a boa sociedade, ser bem-visto pelas autoridades, como o marquês de Pombal e o próprio rei, morar em um palacete, ocultar seu relacionamento com uma ex-escrava, que não apareceu em seu testamento, proteger os seus filhos da grave acusação de mulatismo, enfim, integrar-se em redes de poder, para ser apoiado, respeitado, protegido, sobreviver. E isto exige uma relação ficcional com o passado, uma "força plástica", uma capacidade de esquecer e lembrar no momento certo, de ocultar, omitir, blefar, fazer crer, flexibilizar valores, relativizar juízos, agir pragmaticamente, para atingir o objetivo: para uns, afastar-se do mundo do trabalho mais difícil e mal remunerado e se aproximar da vida confortável e livre dos brancos; para outros, não perder as conquistas já realizadas e ampliá-las, tornando-se cada vez mais forte. Esta é a única via, é a práxis pós-1989! (Nietzsche, 2003).

Este é o mundo governado pelos micropoderes, pelas redes interdependentes de poder, pela vontade de potência dos indivíduos, que realizam inconscientemente o "processo evolutivo sem sujeito", o civilizador, que consolida a vitória ocidental no planeta. As pesquisas de Lara e Furtado deixam uma questão inquietante: será que a "vitória ocidental" oferece realmente um bom caminho para a humanidade? E os que decidiram "imitar o estilo branco de controlar o seu destino" fizeram a melhor escolha para suas vidas? Ou já estamos

realmente no fim da história e não nos cabe mais discutir esta “superada questão”? Por um lado, é um caminho liberal de libertação individual; por outro, é um caminho de potencialização da opressão, porque os que tomam esta direção devem imitar até com mais crueldade o estilo branco de excluir e oprimir. Então, será que a má reputação de Chica: megera, má, dominadora, “quemanda”, prostituta, arrivista, seria incompatível com o “quadro realista-presentista” desenhado por Furtado? Ela dominava João Fernandes e o obrigava a fazer coisas que ele não queria: seria mandinga, sexo ou chantagem? Afinal, teve de se tornar uma “colaboracionista”, um instrumento de consolidação da ordem branca... uma “bruxa”?

Conclusão

Um texto que interpela fortemente o regime de historicidade presentista é o de Walter Benjamin, *Teses sobre o conceito de história*, escrito em uma situação extremamente adversa, que o levou ao suicídio. Ali, ele formulou algumas inquietações com a época perigosa em que viveu que, talvez, possam ser ainda atuais. Benjamin chama a atenção para a força redentora do passado:

> o passado foi um ar respirado que sopra o ar que respiramos no presente... No presente, ocorre um encontro entre as gerações precedentes e a nossa e a geração atual deve resgatar as expectativas não realizadas das gerações passadas... A rememoração do passado deve alimentar o combate no presente: nem os mortos estarão em paz se o inimigo vencer, o perigo é entregar-se às classes dominantes como seu instrumento.

A arte de narrar não estaria em vias de se esvaziar? Benjamim teme o fim da capacidade de narrar, que o trabalho do historiador desapareça, que a humanidade não seja mais capaz de compartilhar e trocar experiências. O que resta de uma experiência vivida não contada? Nada! A perda da identidade narrativa pode ser mortal: depreciação de si, indiferença, complexo de inferioridade, perda da dignidade, vulnerabilidade e exclusão (Benjamin, 1985).

A reflexão de Benjamin sobre a época histórica adversa em que viveu sugere que, hoje, o perigo maior para o historiador é a "empatia com o vencedor", mesmo sutil e modificada. Sua "pesquisa histórica", se desprezar o passado ou reinterpretá-lo de forma muito complacente com o presente, pode se tornar um instrumento do Ocidente vitorioso e ser utilizada com a mesma função da luz do *flash* do filme norte-americano *Os homens de preto*: deletar a memória, produzir esquecimento, organizar a amnésia, que permite e garante a continuidade do processo civilizador, a ocidentalização do planeta. Talvez, a sociedade nunca tenha tido uma necessidade tão urgente de uma historiografia profundamente crítica. Para Ricoeur, a historiografia tem mesmo necessidade de recorrer à narrativa ficcional para reabrir o horizonte de expectativa e imaginar um "mundo habitável" (*vivre ensemble*). A imaginação poética cria a inovação semântica que responde ao desejo de uma ordem social diferente, a imaginação utópica é o verdadeiro instrumento de crítica da realidade ao criar sentidos novos, que abrem o horizonte para mundos possíveis. Ou será que a fisionomia do "anjo da história" (quadro de Klee) diante do mundo pós-1989, diante do "fim da história", estaria mais serena? (Ricoeur, 1994).

Referências

ANDERSON, P. *O fim da história, de Hegel a Fukuyama.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ANKERSMIT, F. R. Historiografia e pós-modernismo. *Topoi – Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 2, 2001.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand, 1999.

BURKE, P. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CHARTIER, R. Le monde comme representation. *Annales, ESC*, Paris, n. 6, nov./dez. 1989.

_____. A história entre narrativa e conhecimento. In: _____. *À beira da falésia*: a história entre certezas e inquietude. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

EAGLETON, T. *As ilusões do pós-moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIAS, N. Sugestões para uma teoria dos processos civilizadores. In: _____. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 2 v.

FERNANDES, F. [1974]. *A revolução burguesa no Brasil.* 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FONTANA, J. A crise de 1989: em busca de novos caminhos. In: _____. *A história dos homens*. Bauru: Edusc, 2004.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

FREYRE, G. [1933]. *Casa-grande & senzala.* 25. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1987.

FURTADO, J. *Chica da Silva e o contratador de diamantes*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIANNOTTI, J. A. Fim da história ou fim da picada? *Novos Estudos*, São Paulo, n. 34, p. 31-48, nov. 1992.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, emblemas e sinais.* São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

_____. Representação. In: _____. *Olhos de madeira.* São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Relações de força*: história, retórica, prova. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito. In: _____. *O fio e os rastros*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

GORENDER, J. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.

HALL, S. *Identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 1999.

HARTOG, F. *Régimes d'historicité.* Paris: Seuil, 2003.

HOBSBAWM, E. Fim do socialismo. In: _____. *A era dos extremos*: o breve século XX (1914/1991). São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HUTCHEON, L. Historicizando o pós-moderno: a problematização da história. In: _____. *A poética do pós-moderno*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JAMESON, F. O pós-modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, A. *O mal-estar no pós-modernismo*: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. *A virada cultural:* reflexões sobre o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Record, 2006.

JENKINS, K. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2005.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: GARDINER, P. (Org.). *Teorias da história.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

KOSELLECK, R. *Futuro passado.* São Paulo: Contraponto, 2006.

LACAPRA, D. *Rethinking the intelectual history*: texts, contexts, language. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983.

_____. *History & criticism*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

LARA, S. *Campos da violência.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LE GOFF, Jacques. História. In: *Memória-história.* Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. (Enciclopédia Einaudi, 1).

LEVI, G. Les usages de la biographie. *Annales ESC*, Paris, n. 6, nov./dez. 1989.

LYOTARD, J-F. *La condition post-moderne*. Paris: Minuit, 1979.

MACHADO, R. *Ciência e saber*: a arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

_____. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro:

Graal, 1984b.

MAFFESOLI, M. O *instante eterno*: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

MALERBA, J. *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

NIETZSCHE, F. [1873]. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. [1874]. *Segunda consideração intempestiva:* da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOVAES, A. (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

RAGO, M. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____; GIMENES, R. (Org.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: Unicamp, 2000.

REIS, J.C. *As identidades do Brasil 2, de Calmon a Bomfim*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *As identidades do Brasil 1, de Varnhagen a FHC*. 9. ed. ampl. Rio de Janeiro: FGV, 2008a.

_____. *História & teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade, verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2008b.

RICOEUR, P. A. [1986]. *Do texto à ação*: ensaios de hermenêutica II. Porto: s.d.

_____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983-1985, 3. v..

_____. A tríplice mimese. In: _____. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994. v. 1.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros.* Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Plantando a árvore da liberdade. In: _____. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

VATTIMO, G. *La fin de la modernité*. Paris: Seuil, 1987.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: _____. *Como se escreve a história.* Brasília: UNB, 1998.

VIRILIO, P. *Velocidade e política.* 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

WHITE, H. O texto histórico como artefato literário. In: _____. *Trópicos do discurso*. São Paulo: Edusp, s.d.

_____. *Meta-história*. São Paulo: Edusp, 1994.

2

Tempo, história e compreensão narrativa em Paul Ricoeur (1983-1985)

A história-problema e estrutural dos Annales: a ruptura entre tempo e narrativa histórica

Entre os anos 1920 e 1960, a história-narrativa foi combatida agressivamente pelos Annales, que propuseram em seu lugar a história-problema e estrutural. François Furet, fazendo a análise do que representou o movimento dos Annales para o conhecimento histórico, dá ênfase à passagem da história-narrativa à história-problema. Para ele, com a história-problema, o historiador dos Annales reconhece a indeterminação de seu objeto, a temporalidade, e não pretende mais contar o que de fato aconteceu. Ele sabe que seu texto não coincide com o real. O historiador aceita que constrói conceitos, que cria um “sistema de inteligibilidade”, que oferece uma “representação” do passado e não sua “reconstituição” integral. Na história-problema, o historiador escolhe seus objetos no passado e os interroga a partir do presente. Ele explicita sua elaboração conceitual, pois reconhece sua presença na pesquisa: escolhe, seleciona, interroga, conceitua. O historiador procura demonstrar um problema, que ele próprio formulou, delimita seus objetos, compara-os,

integrando-os em uma longa série homogênea, inventa suas fontes, ressignificando-as, utiliza técnicas quantitativas, estatísticas e o computador. Contudo, para Furet, esta história analítica e conceitual não seria "científica". Para ele, seria inexato acreditar que é suficiente passar da história-narrativa à história-problema para entrar no domínio científico do demonstrável. Furet sustenta que a história conceitual é provavelmente superior, do ponto de vista do conhecimento, à história narrativa. Mas, não se passou a uma "história científica", pois há questões e conceitos que não comportam respostas e definições claras. Porque seu objeto é indeterminado, porque seus limites de demonstração são evidentes, porque a ambição de uma história total não é razoável, para ele, a história não é "ciência". Para Furet, a história oscilará sempre entre a arte da narração, a inteligência do conceito e o rigor das provas. Mas, se as provas são bem asseguradas e os conceitos mais explícitos, o conhecimento ganha e a *arte da narrativa* nada perde (Furet, s.d.).

Furet, talvez, por um lado, tenha uma noção idealizada de "ciência", que nem a história e nem a física poderiam atender plenamente, pois ambas são limitadas em suas demonstrações; por outro, ao reconhecer que a história não atende às suas exigências de cientificidade, ele se diferenciou dos Annales, pois não se iludiu com a euforia cientificista da longa duração, do quantitativismo e da história-problema. Mesmo se posicionando em defesa da história-problema, Furet não descartou a "arte da narrativa" para o conhecimento histórico. Para ele, não há necessariamente incompatibilidade entre a história-problema e a narração. Ele antecipava Ricoeur, que irá sustentar, nos anos 1980, que a história a mais

nomológica, a mais estrutural, jamais abandonou a narração. Para Ricoeur, a forma própria do discurso histórico é e sempre foi a “arte da narrativa”, que não é incompatível com a análise objetiva da documentação histórica.

Todavia, a história-problema poderia ser compatível com qualquer tipo de narração? Os Annales a defenderam contra um tipo de narrativa, a da história que chamaram de “tradicional ou historizante ou positivista”, que consideravam superficial, ingênua, pois acreditava que coincidia com o real e o narrava tal como aconteceu. Para os Annales, a narrativa tradicional organizava os eventos em uma trama cujo fim já se conhecia antecipadamente. Seu modelo era a biografia. Os eventos únicos e incomparáveis eram incluídos em uma continuidade, organizados por uma teleologia, uma hipótese especulativa, que era vista como constituidora da própria realidade histórica. O narrador se ocultava e o texto histórico parecia reconstituir e coincidir com o passado real enquanto tal. A narrativa tradicional revelava a temporalidade linear, irreversível, da história psicofilosófica. Oferecia um “efeito de objetividade” ao fazer o real coincidir com a escrita. Narrar era “mostrar” o que de fato aconteceu. Ela pretendia fazer uma reconstituição única, “verdadeira”, do que de fato se passou. A história narrativa tradicional procurava criar consenso onde havia conflito, pois era um olhar de cima, a partir das elites políticas. E tinha um sentido político claro: endurecer e legitimar a ordem atual oferecendo-lhe a continuidade e a respeitabilidade de uma origem. Um dos primeiros a denunciar agressivamente esta história narrativa foi François Simiand, em seu artigo “Método histórico e ciência social” (1903) (Furet, s.d.).

Os Annales opuseram a história-problema a esta narrativa tradicional e a longa duração ao evento único e irrepetível, e pensaram que haviam dado uma solução definitiva ao problema do conhecimento histórico. Na história-problema, tudo que se acreditava que a narrativa pudesse revelar foi posto em dúvida. Admite-se que o historiador escolhe e constrói o seu objeto e interroga o passado. Ele é obrigado a aparecer e a explicitar seus pressupostos. O historiador dos Annales afirma, com certo orgulho, pois acreditava que tinha vencido sua "ingenuidade narrativista", que ele escolhe, seleciona, interroga, conceitua, analisa, sintetiza, conclui. O texto histórico é o resultado de sua construção teórica. O sujeito-historiador é seu construtor. A história-problema não trata de eventos, indivíduos e política, dados objetivamente, mas de estruturas, conjunturas, coletividades, massas, economias, sociedades e civilizações, construídos pelo historiador. Ao romper com a narrativa, a história rompeu com o evento único, fugitivo, incomparável e estruturou a mudança. Entre alguns membros dos Annales, predominou um excessivo otimismo quanto à possibilidade de se atingir cientificamente a inteligibilidade da história organizando-a por conceitos e periodizando-a na longa duração. Encantados com a abstração conceitual, alguns sustentaram até que a história não se referia mais ao tempo; que ela o abolia ao dar a seu objeto um tratamento lógico e estrutural. E, com este controle lógico e estrutural do tempo, a história teria atingido o nível de confiabilidade de um "estudo cientificamente conduzido".

Mas, no final do século XX, a história-problema e estrutural entrou em crise! A Escola dos Annales deixou de ser o centro dominante da pesquisa histórica e não

controlava mais o “regime de verdade” da comunidade dos historiadores. O historiador tornou-se tão crítico da história-problema e da longa duração quanto os Annales foram da narrativa tradicional e do evento. Para o narrativista atual, aquele controle lógico e atemporal do vivido tornou-se inaceitável. A análise lógico-estrutural é excessivamente abstrata, estática, a-histórica, anônima, sem eventos e homens. A história estrutural ignora motivos, intenções, sujeitos e procura causas não intencionais. É uma história mais quantitativa, mais constatadora do que avaliadora, mais explicativa do que compreensiva. E espera-se da história uma relação mais estreita com o vivido, com o tempo, com os homens. O controle lógico e estrutural do real pela história-problema, antes motivo de euforia, no final do século XX começou a ser discutido em sua validade teórica. A história voltou a tratar dos homens no tempo e a forma conceitual tornou-se insatisfatória por negar a dimensão da temporalidade. Ela se afastara de seu foco central, os próprios homens, reais, em seu lugar e data, com seus projetos, motivos, intenções, angústias e sofrimentos. Além disso, assim como os narrativistas tradicionais eram ingênuos quanto à confiança na capacidade do historiador de reconstituir o real enquanto tal, os conceitualistas eram confiantes demais na capacidade explicativa de seus conceitos artificiais e abstratos. Eram ambos ingênuos.

A maior expressão da ingenuidade em relação à capacidade explicativa da narrativa lógica e do conceito histórico foi Paul Veyne. Ele recusou explicitamente o tempo como objeto da história. Para ele,

> o tempo não é essencial à história; pode parecer paradoxal negar o tempo em história, mas não é menos verdade que o conceito de tempo não é

> indispensável ao historiador, que só tem necessidade de processos inteligíveis — uma intriga. Ora, estes processos são indefinidos, pois é o pensamento que os recorta, o que contradiz a sucessão cronológica da vida.

Para Veyne, o historiador recorta a sua vontade um pedaço de vida e o organiza em uma intriga. Esta intriga não se ordena necessariamente segundo uma ordem cronológica. Ela pode ser um corte transversal de diferentes ritmos temporais. Os fatos que interessam ao historiador dependem da intriga que ele está construindo. Os historiadores narram “intrigas”, isto é, itinerários abstratos traçados por ele através de um campo não acontecimental objetivo. Um evento não é um fato real, mas um cruzamento de itinerários narrativos possíveis. As intrigas são um corte lógico na realidade, que suprime os processos onde agem e sofrem homens. Para ele, escrever história é uma atividade intelectual. Ela não produz “consciência histórica”. O conhecimento do passado não é “consciência”, mas uma reconstrução racional. A história não é existencial. É a organização pela inteligência de dados que se referem a uma temporalidade que não é a do *dasein* (o vivido humano). A história não se refere ao homem em seu íntimo. É uma atividade de conhecimento e não uma arte de viver. Ela é fundamentalmente uma narrativa abstrata que explica enquanto narra. Explica ao organizar uma intriga compreensível. Sua explicação não é científica. Explicar em história é mostrar o desenvolvimento de uma intriga. O historiador faz compreender intrigas humanas. Tal é a ciência do mundo sublunar (Veyne, 1983a).

Este era o primeiro Veyne, o de *Como se escreve a história*. Entre os diversos Veynes pode haver continuidades e descontinuidades. Aparentemente, entre

eles haveria uma forte descontinuidade: o de *Como se escreve a história* duvida da história conceitual científica e o do *Inventário das diferenças* acredita que ela exista de forma conceitual e científica; aquele afirma que não há invariantes, primeiro motor da história; este, que é o invariante que individualiza e torna conhecível a história; aquele critica os conceitos históricos e este considera a conceptualização o único caminho que pode salvar o conhecimento histórico. Mas, há uma forte continuidade: nos capítulos finais de *Como se escreve a história*, quando procura soluções para os impasses teóricos da história, ele já via Weber e a história sociológica como a solução, que será desenvolvida em *A história conceitual* e *O inventário das diferenças*. A intriga daquele é tão lógica e tão pouco temporal quanto o conceito deste. A intriga histórica, em Veyne, abole o tempo e é um corte lógico no vivido. É uma intriga de tipo aristotélico. Nos diversos Veynes, a história continua sendo uma atividade intelectual, sem vínculos com o vivido. Apesar de duvidar do rigor dos conceitos históricos e da totalidade da intriga, ele considera a história conceitual, a história-problema, uma história cientificamente conduzida, porque esvaziada de vivido. É teórica, lógica, intelectual, abstrata etc. Nós podemos duvidar de Veyne em todas as suas formas: o do conceito e o da intriga, pois ambos abolem o tempo em nome da "ciência". Veyne se refere constantemente ao aspecto sublunar da história para argumentar contra a possibilidade de sua apreensão. Ele é excessivamente grego, pois só valoriza o supralunar, que, nele, tem a forma do conceito ou da intriga lógica. Suas discussões epistemológicas são muito relevantes e bem conduzidas, mas ele chega a conclusões a-históricas, cientificistas, mais aristotélicas do que herodotianas. Nos Annales, em

sua perspectiva problematizante e estrutural da história, e em Veyne, em particular, houve uma ruptura entre tempo e conhecimento histórico, entre experiência vivida e compreensão narrativa, que se tornou inaceitável no final do século XX.

A reconciliação entre tempo e narrativa histórica em Ricoeur

Ricoeur se apoia em uma “metodologia dialética”, construindo, superando e repondo contradições. Seus objetos, as expressões da experiência vivida, ele geralmente os descreve como um “enigma”, um “mistério”, que se deixam formular como “dicotomia”, “aporia”, “impasse”, “dilema”. Ricoeur apresenta o seu trabalho como uma “meditação”, uma “reflexão”, para superar estas aporias. Sua meditação não quer dissolver o dilema, mas “fazer trabalhar a aporia”, pelo “entrecruzamento e desocultamento dos seus vínculos ocultos”. Ele procura detectar falhas, fraturas, rupturas e cria conectores, faz leituras invertidas, procura um terceiro da antinomia, que geralmente não é uma síntese hegeliana. Fala de uma “dialética viva”, que descreve um movimento circular-espiral, que nunca se resolve em uma síntese absoluta. Seu princípio metodológico é: a direção da solução está no próprio enigma tanto quanto o enigma está na solução. O enigma permite uma quase solução, pois continua misterioso. Suas perguntas e seu método de respondê-las não buscam construir uma “teoria do objeto”, uma descrição do que ele essencialmente é. Seu método apenas “faz aparecer”, “desoculta”, “faz ver” seu objeto, sem, contudo, retirá-lo da sombra e do mistério. Ricoeur não lança um holofote iluminista sobre seus objetos, mas

uma iluminação multifocal, multicolorida, em várias potências, nuançando, produzindo também o efeito de obscurecer, para fazer ver. Em *Tempo e narrativa* (1994), que comentaremos, seu objeto é a relação entre tempo vivido e narração, entre experiência e consciência. Ele elabora esta relação não diretamente, não faz uma teoria, mas constrói uma "narrativa virtual", que se totaliza apenas no espírito do leitor que medita sobre sua obra. Como um dramaturgo, recupera, dirige, faz a mediação entre as vozes dos grandes filósofos da temporalidade, iluminando-escurecendo-colorindo-contrastando seus pontos de vista. Ele representa-encena um diálogo sobre tempo e narrativa que envolve toda a história da filosofia. Sua própria intriga é um "fazer", uma poética, e não uma descrição pura da temporalidade, que permanece ainda um mistério.

Ricoeur é fundamental para a reconstrução da estrutura da nova narrativa histórica. Contra as abstrações da história-problema, mas superando-a e conservando-a no interior do discurso narrativo; contra a intriga aristotélica, e de Veyne, puramente lógica e atemporal, e superando-a e conservando-a, em Ricoeur, a ciência histórica é simultaneamente lógica e temporal. O discurso narrativo elaborado por ele reinsere a temporalidade na ciência histórica. Para ele, a intriga histórica não é apenas lógica, pois quer e precisa se referir ao vivido, para ser útil à vida. A inteligibilidade histórica não pode excluir o vivido. A narrativa histórica, ao incluir o vivido, o sublunar, não se torna, por isso, incompatível com a inteligibilidade lógica. Ricoeur defende o caráter intrinsecamente narrativo do conhecimento histórico, pois é esta a forma que oferece inteligibilidade ao vivido ao articular tempo e ordem

lógica. Toda escrita histórica que privilegie o vivido contra o lógico ou o lógico contra o vivido é insatisfatória. Para Ricoeur, ao contrário de Veyne, a história não é uma atividade intelectual, abstrata, pois tem como objetivo “ensinar a viver”. Ele procura reunir o vivido sublunar, a experiência vivida e finita, indizível, e a organização lógica, a intriga, sintetizando Santo Agostinho e Aristóteles.

Santo Agostinho quis superar o silêncio em torno da vivência enfrentando o argumento cético que sustenta que o tempo não tem ser: “o futuro não é ainda, o passado não é mais, o presente não permanece”. Se não podemos explicar como pode o tempo ser, por outro lado, temos sua experiência e falamos de coisas passadas, que passam e passarão. Para ele, o tempo é interior, o tempo passa na alma. O tempo é o triplo presente da alma: presente do passado (memória), presente do presente (visão), presente do futuro (espera). No presente vivido, lembrança e espera se confundem. A distensão da alma consiste na não coincidência entre estes três momentos. O tempo aparece na alma na medida em que o espírito age no presente, isto é, lembra-se e espera. O que se “mede” na alma não são as coisas passadas ou futuras, mas a espera e a lembrança. Em Santo Agostinho, a experiência temporal da alma é inefável e incomensurável. O tempo vivido não pode ser medido, conceituado, submetido a leis naturais exteriores a ele. Santo Agostinho rejeita a tese grega de que o tempo é o movimento dos astros. Apesar de o tempo da alma ser reversível, pois pode ir da lembrança à espera e da espera à lembrança, a alma não coincide consigo mesma. Ela não para em um instante eterno, em uma reflexão total. Na distensão temporal, jamais coincidindo

consigo mesma, não pode se narrar e se reconhecer. Ela não contempla a própria presença. A alma espera o dia em que não transcorrerá mais e em que se reconhecerá. Ela deseja o outro do tempo, a eternidade, a estabilidade, o presente eterno, a simultaneidade de Deus, que seria a coincidência plena dela consigo mesma. Se ela atingisse esta "visão global", abandonaria sua distensão, sairia do tempo e se "salvaria" ao reconhecer a própria presença. Mas, ela passa, e, apesar de agir para se reter e se relançar, muda, e nunca está onde esteve ou quer estar. Santo Agostinho parte e chega a aporias e se silencia, pois não crê que se possa (re)conhecer o tempo vivido, onde a alma se busca na lembrança e na espera, mas não se encontra, pois transcorre entre lembranças e esperas sucessivas e diferentes. Ele não conseguiu refutar o argumento cético, pois concluiu que "se me perguntam o que é o tempo, não sei dizer" (Ricoeur, 1994).

Para vencer o silêncio que envolve a experiência vivida, Ricoeur recorre a Aristóteles, pois acredita que o ato poético de criação de uma intriga pode oferecer-lhe forma, extensão e medida. No entanto, em Aristóteles, o tempo não é o transcurso da alma, mas o número do movimento dos corpos. O tempo é físico, exterior. A intriga aristotélica não se refere ao tempo vivido da alma. Ela é uma obra abstrata de síntese. A totalidade da intriga, em Aristóteles, escapa do caráter temporal do tempo vivido e se liga a uma temporalidade lógica. Um todo, que tem um começo, meio e fim. É só em uma intriga que uma ação tem contornos, limite, extensão. A ação reconstruída entra no tempo lógico da obra, que não é a dos eventos do mundo. A intriga reúne eventos abstratos, torna-os ligados necessariamente, e omite eventos, que se tornam vazios entre os eventos

interligados, lacunas. Ela reúne objetivos, causas e azares em uma unidade total e completa. A intriga aristotélica integra a discordância, sem eliminá-la, na concordância. Esta concordância no agenciamento dos fatos é caracterizada pela completude e totalidade, em uma extensão adequada. Portanto, em Aristóteles, a ligação interna da intriga é lógica mais que cronológica. Não uma lógica da teoria, mas a lógica do fazer poético. A poesia-intriga é um fazer (composição, criação) sobre o fazer (a ação, o vivido). É uma invenção. Esta "síntese do heterogêneo", que é a intriga, assim como a metáfora, faz aparecer na linguagem o novo, o inédito, o ainda não dito. A narração é produzida por uma imaginação produtora, que cria novas pertinências semânticas, novos sentidos. Esta imaginação produtora aproxima termos afastados e produz uma novidade de sentido.

Portanto, entre Santo Agostinho e Aristóteles já está posto o impasse entre o vivido e o lógico, entre tempo e narrativa. Para Santo Agostinho, o tempo é outra coisa além do movimento de um corpo; para Aristóteles, o tempo é a medida do movimento dos corpos. Para Ricoeur, a concepção psicológica do tempo de Santo Agostinho oculta o tempo do mundo e a concepção cosmológica do tempo de Aristóteles oculta o tempo da alma. As duas concepções não se refutam, se justapõem. Nos dois pensadores, não há transição possível entre o tempo da alma e o tempo da natureza. Entre o presente/espera-lembrança-desejo de eternidade, uma vivência finita e jamais coincidente consigo mesma, e o presente/medida do movimento, uma abstração quantitativa, há um abismo. Um oculta o outro. Não é possível atacar o problema do tempo por um ou outro, a alma ou o movimento dos corpos, isoladamente. A quase

solução de Ricoeur: a poética da narrativa faz “trabalhar esta tensão aporética da temporalidade”. O que a especulação filosófica separa, ela reúne. O esforço de Ricoeur será o de “fazer trabalhar” esta aporia, torná-la produtiva, sem resolver seu enigma. Para ele, tanto a narrativa histórica quanto a ficcional elaboram um terceiro tempo, fazem a mediação entre tempo vivido e tempo cósmico. A narrativa cria conexões que reinscrevem o tempo vivido no tempo cósmico. E o tempo vivido encontra sua forma, expressão e reconhecimento na intriga logicamente construída. Tempo e narrativa se constituem reciprocamente: o tempo vivido é o objeto da narrativa e a narrativa é a consciência de si possível do vivido. Enquanto seu objeto, o tempo vivido oferece as condições para sua narrativa; enquanto consciência do vivido, a narrativa sai dele e retorna a ele, transformando-o (Reis, 2003).

Em seu *Tempo e narrativa*, Ricoeur quis criar uma nova ordem de sentido, que permitiu esclarecer a operação narrativa da história, ao reunir a tensão temporal da alma, de Santo Agostinho, e a intriga lógica, de Aristóteles, que pareciam se excluir reciprocamente. Para Ricoeur, o tempo vivido não é inenarrável. Ele vê nas intrigas que inventamos o meio privilegiado pelo qual nós refiguramos nossa experiência vivida confusa, informe e, no limite, muda, atribuindo-lhe um sentido que impulsiona e guia a ação. Em Ricoeur, a “experiência vivida” (Santo Agostinho), informe e indizível, pode aparecer e ganhar contornos em uma “intriga” lógico-poética (Aristóteles). A narrativa histórica, em Ricoeur, não é uma teoria do tempo, mas sua construção poética, que oferece o “reconhecimento da experiência vivida”. A tese maior de Ricoeur:

> o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de maneira narrativa. A narrativa é significativa na medida em que ela desenha os traços da experiência temporal. Esta tese apresenta um caráter circular (...) a circularidade entre temporalidade e narratividade não é viciada, mas duas metades que se reforçam reciprocamente.

Esta sua tese põe junto o que estava separado, a temporalidade e a narratividade. Para ele, o *muthos*, a construção de intriga, de Aristóteles, é o inverso da *distentio animi*, a distensão da alma, de Santo Agostinho. Esta se assenta no devir, na sucessão, na discordância dos tempos, na angústia da finitude, que leva a alma a desejar a estabilidade. A composição de uma intriga impõe a concordância dos tempos sobre aquela discordância. A intriga é *mimese*, uma imitação criadora da experiência temporal, que faz concordar os diversos tempos discordantes da experiência vivida. A intriga agencia os fatos dispersos em um sistema. Ela é uma composição, uma produção, uma atividade, uma construção do poeta, que unifica a dispersão da experiência.

A poética não é teoria, não diz o que é o viver, não o "conhece". Ela é uma arte de compor intrigas, que fazem "reconhecer" o viver. A atividade mimética do poeta é um processo ativo de imitar ou representar o viver. Ricoeur defende o primado da compreensão narrativa em relação à explicação em historiografia. Para ele, explicar mais é compreender melhor e compreender melhor é narrar. Compreender na narrativa é unificar em uma ação inteira o diverso constituído por circunstâncias, objetivos, meios, iniciativas, interações, mudanças de sorte e todas as consequências não desejadas saídas da ação humana. A

intriga narrada é uma imitação (*mimese)* da ação. A intriga, como imitação e representação da ação, é uma organização e agenciamento dos fatos da experiência. Esta imitação não é uma cópia, uma réplica idêntica da ação. A narrativa não coincide ingenuamente com o real. Ela é uma construção do historiador. A *mimese* de Aristóteles é uma arte de composição. A vivência humana, eis o que a atividade mimética agencia em uma intriga. A ação é reconstruída pela intriga. A intriga é um modelo de concordância-discordante. Ela faz concordar as discordâncias da experiência, agenciando-as em uma totalidade de sentido. Para Ricoeur, a tragédia é o gênero modelo para todo o campo narrativo, por sua exigência de ordem na desordem. A tragédia resolve poeticamente as aporias da alma agostiniana quando inventa a ordem narrativa. Ele defende o primado da atividade produtora de intrigas em relação a toda espécie de estruturas estáticas, de paradigmas acrônicos, de invariantes atemporais, de conceitos e tipos abstratos, que negam a experiência vivida em vez de (re)conhecê-la (Ricoeur, 1994).

Por que haveria interesse em tais intrigas, na narrativa histórica, neste fazer sobre o fazer? Para Ricoeur, pelo prazer de reconhecer as formas do tempo vivido. Aprender não é prazer só de filósofos, mas de todo homem. A narrativa histórica interessa a todos os homens. Na intriga não se aprende o universal lógico dos filósofos, mas universais poéticos, o possível e o verossímil. Por isso, Aristóteles considera a poesia mais nobre e mais filosófica do que a história, que fala do efetivo, do acontecido, mas particular. A poesia é um universal possível. Não são os episódios que Aristóteles reprova, mas uma intriga onde a ligação entre eles não é necessária. Aristóteles não diz nada contra os episódios.

O que ele proscreve não são os episódios, mas o texto episódico, a narração onde os episódios se seguem ao acaso. Para Ricoeur, apropriando-se e transformando Aristóteles, o conhecimento histórico não pode ser episódico, errante, mas uma intriga. A universalidade de uma intriga deriva de sua ordenação. Todo o problema da compreensão narrativa é aqui contido em germe. A narrativa histórica é poética: a intriga faz surgir o inteligível do vivido acidental, o universal do fato particular, o necessário ou verossímil do evento episódico. A atividade mimética compõe a ação quando instaura dentro dela a necessidade. Ela faz surgir o universal. Por isso, o gênero trágico seria o modelo de intriga completa, pois leva ao mais alto grau de tensão o paradoxal e o encadeamento causal, a surpresa e a necessidade.

E Ricoeur interroga: os historiadores não procuram pôr a lucidez onde há perplexidade? E a perplexidade não é maior onde as mudanças de fortuna são as mais inesperadas? Toda história-narrativa não está ligada a mudanças de sorte, para o melhor e para o pior? Não são os incidentes discordantes que a intriga tende a tornar necessários e verossimilhantes? É incluindo o discordante no concordante que a intriga insere o drama emocionante em uma ordem inteligível. A intriga não é imitação idêntica do real, mas uma imitação criadora. Enquanto representação, ela é mais ficcional do que duplicação do vivido. A narrativa histórica não representa o que de fato ocorreu. É uma representação construída pelo sujeito. Ela se aproxima da ficção. O que controla este seu caráter ficcional, além da documentação, que a fundamenta, é o fato de a atividade mimética não terminar no texto poético ou na obra de história. Ela se dirige e se realiza no espectador

ou leitor. Ela retorna ao vivido. A refiguração ou reinvenção da intriga é produzida pelo receptor, que se torna coautor. A compreensão narrativa articula uma atividade lógica de composição, o autor, com a atividade histórica de recepção, o público. O que realiza esta articulação: um prazer, o de aprender pelo reconhecimento. E uma necessidade, a de agir, de tornar-se sujeito e relançar a vida. É por isso que "o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de maneira narrativa": a narrativa humaniza ao oferecer o reconhecimento da experiência. Apropriando-se da intriga abstrata o receptor reencontra a si mesmo, sua realidade vivida e o outro. Ele constrói sua identidade e a distingue das identidades dos outros. Nela, tem-se o prazer de distinguir cada situação e cada homem como ele mesmo. O prazer da narrativa histórica é o de aprender pelo reconhecimento: "foi assim!", "sou assim!", "você faz assim!", "eles fazem assim!". O prazer da catarse.

O prazer do reconhecimento é, ao mesmo tempo, construído na obra e provado pelo espectador. O autor procura antecipar a recepção do leitor, implicando-o na obra. Mas, a recepção dos leitores transcende qualquer expectativa do autor. O espectador ideal de Aristóteles é o "espectador implicado", capaz do prazer do texto, capaz de sofrer a catarse, de reviver as emoções que o texto articula. Mas, em Ricoeur, a catarse que se realiza no expectador/leitor depende de sua apropriação, da articulação singular que faz entre o texto que recebe e sua própria experiência vivida. A narrativa oferece-lhe uma contemplação da própria presença e o receptor, sofrendo a catarse, passa por uma "conversão". Ele tem uma "visão" de si mesmo, do mundo e do outro e de suas relações recíprocas. Tem a vidência da própria presença,

ele reconstrói sua imagem e a imagem do mundo. A catarse não é racionalista, mecânica, esquemática, tecnológica. Ela une cognição, imaginação, sentimento, ação. É uma emoção que desloca e movimenta a vida interna. É como um terremoto, que reacomoda as camadas geológicas da alma. O reconhecimento oferecido pela narrativa é o supremo bem: a percepção e o gozo da própria presença. Esta ganha forma, contornos e relevos, imagem e figura. O indivíduo se apropria de si mesmo e torna-se sujeito de sua vivência. A catarse é possível também porque a obra poética veicula um mundo cultural. O indivíduo se situa em seu mundo compartilhado, em sua cultura. A narrativa reorganiza, rearticula, ressignifica os sinais de uma cultura em que o autor e o espectador estão imersos. A obra poética/histórica produz, faz circular, renova, transmite cultura, transformando a realidade social. A cultura humaniza porque é “tempo narrado-reconhecido”, que transforma o sujeito e sua ação (Ricoeur, 1994).

O círculo hermenêutico

Em Ricoeur, a narrativa histórica é lógica, mas não é abstrata. É uma organização do vivido que não descola dele: vem dele e retorna a ele. Existe entre a atividade lógica de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação necessária. O tempo vivido torna-se tempo humano na medida em que é articulado de forma narrativa e a narração ganha todo o seu significado quando se torna uma condição da experiência temporal. O tempo vivido ganha forma na intriga. Depois, tanto a intriga orienta o vivido quanto o vivido transforma a intriga. O vivido torna-se mais humano quando narrado, pois se reconhece. Na

narrativa, os homens delineiam sua imagem, constroem sua identidade. A narração oferece reconhecimento à experiência e passa a orientá-la e a se renarrar à luz dela. Portanto, se parecia haver um abismo entre a reflexão agostiniana sobre o tempo e a reflexão aristotélica sobre a intriga, Ricoeur procura estabelecer entre elas um círculo. Por um lado, o tempo agostiniano não tem nada a ver com uma narrativa, pois é pura e muda vivência; por outro, a intriga lógica de Aristóteles não tem nada a ver com o tempo, que em Aristóteles é físico. Explorando a fecundidade dessa aporia, Ricoeur procurou construir a mediação entre tempo e narrativa.

Como se articulariam efetivamente tempo e narrativa? Para Ricoeur, afastando-se tanto da narrativa tradicional quanto da atemporalidade estrutural e lógica dos Annales, a narrativa histórica não coincide com o vivido, não mostra o que realmente se passou, mas refere-se a ele e retorna a ele. A narrativa não é uma abstração alheia ao vivido. Não é apenas lógica. Ela emerge dele, referindo-se a ele, e retorna a ele, transformando-o e transformando-se. Segundo Ricoeur, os três momentos do círculo hermenêutico fariam esta ligação indireta entre vivência e reconhecimento: mimese 1 (M1), prefiguração do campo prático; mimese 2 (M2), configuração textual deste campo; mimese 3 (M3), refiguração pela recepção da obra. A mimese 2 é a própria composição poética, a obra escrita do historiador, que é a operação de configuração de uma intriga. A semiótica trata só das leis internas da mimese 2. A hermenêutica reconstrói o conjunto das operações pelas quais uma obra se eleva do viver, agir e sofrer, para ser oferecida por seu autor a um leitor, que se verá modificado em seu viver. A hermenêutica não trata somente do texto (M2), mas apresenta-o articulado à

vida em M1 e M3, como uma mediação. O leitor é o articulador dos três níveis, pois nele estes três momentos se unem: ele está em M1 e em M3 e reconstrói M2. É construindo a relação entre estes três momentos da mimese que Ricoeur constituiu a mediação entre tempo e narrativa. O argumento de seu livro consiste em construir a mediação entre tempo e narrativa, domesticando o papel mediador da intriga no processo mimético. A compreensão narrativa se dá em um movimento circular-espiral que vai de um tempo prefigurado a um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado.

A *mimese 1* é a pré-compreensão prática do mundo da ação, de suas estruturas inteligíveis, com seus recursos simbólicos e seu caráter temporal. A ação já possui em sua própria vivência uma estrutura narrativa implícita. Ela se autorrepresenta. Ninguém se perde no vivido, o que supõe que haja uma tácita pré-compreensão. Se a intriga será uma imitação da ação, o autor deve ser capaz de identificar na própria ação, em germe, as bases estruturais de sua narrativa. A própria ação já tem uma estrutura narrativa prática. A ação se distingue de um movimento físico. Ela é subjetiva, isto é, produzida por sujeitos, e possui objetivos, fins, motivos, agentes, circunstâncias, interação, cooperação, competição, luta, sucesso, fracasso, infelicidade, acaso, sorte. Toda ação tem um quê, um porquê, um quem, um como, um com, um contra quem. Uma ação é o conjunto desses conceitos, que não existem separadamente. Apreender este conjunto é uma competência chamada “compreensão prática”. A configuração da intriga pressupõe esta compreensão prática e a transforma. Toda narrativa pressupõe, por parte do autor e leitor, certa familiaridade com os conceitos da ação. A

narrativa (M2) acrescentará a esta compreensão prática o discurso, uma sintaxe, regras de composição, que governam a ordem diacrônica da história. Passa-se então da compreensão prática à compreensão narrativa. A intriga explicita a narrativa implícita na ação. Há na ação uma pré-narração. Há uma quase narrativa implícita na ação. O fazer humano é temporal implicitamente: projeto, previsão, predição, motivação, crença, potência de fazer, passado-presente-futuro. A narrativa recria a discordância-concordante da ação explicitando suas dimensões temporais tacitamente constitutivas dela. A própria práxis cotidiana já articula passado/presente/futuro. O tempo é isto dentro do qual o *dasein* (ser-aí) age cotidianamente. Esta intratemporalidade é a temporalidade da ação, que será construída na intriga. Na M1, imitar ou representar o agir é pré-compreender tacitamente a ação humana. A ação já tem implicitamente todos os elementos que serão desenvolvidos na intriga: agentes, intenções, estratégias, heranças e projetos. É esta pré-compreensão prática que permite a um autor a construção de uma intriga e ao leitor seu reconhecimento. A M1 propicia e pede a narração.

Na *mimese 2*, abre-se o reino metafórico do "como se". Ela é a operação de configuração, produzida por um autor, que imita e dá forma ao vivido. A mimese 2 é a própria intriga tecida pelo autor. Embora Ricoeur pareça privilegiar o livro, o texto escrito, supomos que a intriga pode ser também um quadro, um filme, um código, uma música, uma novela, um discurso, uma aula, um diálogo, uma sessão de terapia, enfim, toda linguagem que busca dar forma ao vivido. Ela tem uma função de mediação entre M1 e M3. Sua mediação é dinâmica e se exerce de três maneiras: a) liga os eventos individuais à história

como um todo. A intriga é um agenciamento sistêmico de fatos, uma síntese do heterogêneo. Ela não faz uma simples sucessão cronológica, mas uma *configuração lógica*; b) a intriga compõe, reúne fatores tão heterogêneos como agentes, objetivos, meios, interações, circunstâncias. A intriga é uma configuração, caracterizada por uma concordância-discordante; c) a intriga é a síntese de uma heterogeneidade temporal. A intriga combina duas dimensões temporais: a cronológica, a dimensão episódica dos eventos e a não cronológica, a configuração em um todo complexo, com início, meio e fim. Do conjunto dos fatos particulares, da diversidade dos eventos, ela faz uma unidade temporal. Uma totalidade sintética. Realiza o mesmo que o conceito kantiano: une o diverso em um universal. A M1 é infinita e inúmeras intrigas poderão emergir dela e nenhuma poderá pretender ser a sua mimese total. A intriga não é uma teoria do paradoxo da temporalidade. Ela não diz o que o tempo vivido é. Oferece apenas uma solução poética. Ela imita a temporalidade, faz uma figura da sucessão. É uma reflexão do vivido sobre si mesmo. Nela, a M1 se multiplica em espelhos, sem conseguir coincidir consigo mesma de forma única e global.

Na intriga, segue-se uma história, que leva a uma conclusão. Esta conclusão não estava implicada logicamente em premissas anteriores. Compreender uma história é compreender como e por que os episódios sucessivos conduziram a esta conclusão, que não é previsível, mas deve ser aceitável como congruente com os episódios reunidos. É esta capacidade da história de ser seguida que constitui a solução poética do paradoxo da temporalidade agostiniana. A intriga apresenta os traços temporais inversamente à dimensão episódica.

Esta tende ao linear; aquela, a uma estrutura que inclui o episódico, transformando a sucessão dos eventos em uma totalidade significante, impondo ao suceder dos fatos o sentido final. Não é uma flecha do tempo que corre irreversivelmente do passado ao futuro, pois pode ser lida a contrapelo. O ato de narrar, de seguir uma história, torna produtivos os paradoxos que inquietavam Santo Agostinho a ponto de levá-lo ao silêncio. A alma no tempo constrói espelhos, imagens de si mesma: discursos com princípio, meio e fim. Há uma tradição da narração, que não é uma forma morta, mas um jogo de inovação e sedimentação. Nossa cultura ocidental é herdeira de diversas tradições narrativas: hebraica, cristã, anglo-saxônica, germânica, ibérica. São paradigmas. Há também as obras-modelo: *Ilíada*, *Édipo*, *Histórias*. Estes paradigmas fornecem as regras para a experiência narrativa posterior e as inovações os tomam como referência. Eles permitem o jogo da repetição e da inovação narrativa. O autor cria, mas não livremente, sua intriga. Para ser recebido pelo leitor/espectador, ele deve se inspirar em formas narrativas reconhecíveis consagradas por sua tradição cultural. A M2 propicia e pede a interpretação do leitor/auditor.

Na *mimese 3*, a narrativa é recebida pelo público. A narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do sentir da M3. Sem leitura não há desdobramento do texto. O autor tenta, mas não consegue manipular o leitor com suas estratégias persuasivas. A obra afeta o leitor de múltiplas formas. O leitor é passivo e ativo: ele recebe o texto na ação de lê-lo. O livro é uma sequência de frases. O todo se realiza no leitor. O autor traz as palavras e o leitor a sua significação. A leitura é uma experiência viva. É o leitor que termina a obra, segundo sua tradição particular de

recepção. Toda escrita é só um esboço para a leitura. O texto é cheio de vazios, de descontinuidades, que o leitor precisa completar, interpretar, contribuir. O leitor é coautor. Na leitura, o sentido da obra não se mantém inalterável, essencial, verdadeiro. A recepção cria outros sentidos para a configuração narrativa. Leitores diversos irão se apropriar de forma diversa do sentido construído na intriga. O sentido torna-se instável, múltiplo, na medida em que ele se realiza em recepções concretas. O texto torna-se uma obra apenas na interação com o receptor. Uma obra não recebida não tem sentido. Na M3 há a interseção entre o mundo do autor e o horizonte do leitor. O leitor não recebe apenas a obra, mas seu universo de sentido, o que ela comunica. E a reinterpreta e vê-se modificado em seu vivido. Ele se torna sujeito de sua vivência, ao reconhecer-se em uma narrativa. E pede a escrita de uma nova M2, reiniciando o círculo hermenêutico: M3 torna-se uma nova M1. Mas, uma nova M1 com um reconhecimento maior de sua vivência e que busca ampliar espiralmente este autorreconhecimento em uma nova M2.

É ao leitor ou auditor que a narrativa ensina o universal. É a ele que ela oferece o prazer do reconhecimento do vivido, provocando a catarse e transformando-o em agente transformador de sua vivência. A M3 é a intercessão do mundo lógico do texto (M2) e o mundo vivido do receptor (M1). Tempo e narrativa se cruzam em M3. A ciência histórica reencontra o tempo vivido. O leitor reencontra no texto o que ele já pré-compreendia tacitamente em sua vivência. A estética libera o leitor do cotidiano, transfigurando-o. A cartarse o torna livre para novas avaliações da realidade. A leitura aparece como uma antecipação da ação e como relançamento da ação. A

leitura faz a mediação entre o mundo imaginário do texto e o mundo efetivo do leitor. O leitor não para na leitura, atravessa-a. Quanto mais o leitor se irrealiza na leitura, mais profunda será a influência da obra na realidade social. A história é quase fictícia pela quase presença dos eventos “sob os olhos” do leitor por uma narrativa intuitiva, viva, do passado.

Assim, a M1 propicia e pede a M2; a M2 propicia e pede a M3; a M3 torna-se uma nova M1, ao propiciar e pedir uma nova M2. Há uma espiral sem fim: vai-se de M1 a M3 e M3 torna-se uma nova M1. No entanto, ao chegar a M3 tem-se a impressão de que se chega ao que já tínhamos em M1. O que M2 oferece a mais, que não havia em M1? Objeta-se que M3 já estava em M1 e que a interpretação M2 é redundante. A M2 dá à M3 o que ela já tem de M1! Se há história implícita na experiência, já há em M1 uma estrutura narrativa. A experiência vivida já não seria informe e muda, pois ela se autoapreende e se autonarra na pré-compreensão prática. Para que narrá-la em M2? E não haveria violência na intriga (M2) ao sintetizar a heterogeneidade do tempo vivido? Será vicioso o círculo hermenêutico? A síntese de Ricoeur da “concordância-discordante” resolveria a aporia do tempo com a configuração narrativa ou ocultaria a temporalidade? A articulação da *distentio animi*, de Santo Agostinho, e o *muthos,* de Aristóteles, tornou produtiva as aporias do tempo ou ocultou o tempo vivido? A configuração narrativa resolve ou torna ainda mais viva a aporética da temporalidade? Pode-se supor que Ricoeur, talvez, tenha fracassado em seu projeto de reunir tempo e narrativa, pois teria privilegiado a lógica do enredo em detrimento da explosão do acontecimento histórico, ao identificar o tempo da história ao tempo da escrita da história. Aristóteles distinguia a poesia e a

história, e Ricoeur teria reduzido a história à poesia, universalizando-a, fazendo-a perder o tempo vivido. A narratividade diluiu a especificidade da história com relação à ficção/poesia e Ricoeur não teria conseguido resolver o problema da articulação entre o tempo da ação e o da narrativa histórica. Ele teria recaído no tempo lógico da intriga, como Veyne, e permanecido em Aristóteles sem incorporar Santo Agostinho. E o tempo vivido teria permanecido exterior à intriga abstrata, informe e mudo. Inenarrável!

Ricoeur antecipa esta objeção e sustenta que a articulação de tempo e narrativa é circular, mas não viciosa. Para ele, o círculo hermenêutico não é estéril. Nós contamos história porque as vidas humanas têm necessidade de ser contadas, construídas, formadas, para se obter a fruição do reconhecimento, a catarse. É no ir e vir de M1 a M3, pela mediação de M2, que as identidades são construídas. Neste círculo espiralmente infinito, a experiência vivida cria e recria imagens de si mesma, autoapreende-se e autocompreende-se. A experiência vivida (M1) não é completamente muda porque já é uma M3, que já foi narrada em M2, e tornou-se novamente M1. Uma vivência completamente muda, sem nenhuma mimese, é pensável apenas hipoteticamente. A cultura pode ser definida pela experiência vivida já elaborada pela linguagem. Mas, a experiência vivida, a mais exaustivamente narrada, continua misteriosa, muda, e procura se apreender em novas narrativas. As identidades são sempre redefinidas e reconstruídas. A narrativa histórica emerge do segredo vivido e volta a ele, sem desvelá-lo, mas permitindo-o reconhecer-se. A experiência é opaca e procura tornar-se transparente a si com as sucessivas M2. O círculo hermenêutico é vivo e infinito. A

circularidade hermenêutica não é uma tautologia morta. O círculo da narrativa e do tempo não cessa de renascer e relança a vida. Em Ricoeur, sobrevive ainda, oculta, preservando o mistério do vivido, uma reflexão metafísica, que aparece na utopia do reconhecimento total da condição humana universal. A narração é uma reflexão do vivido sobre si mesmo e ele ainda tem a ambição de uma reflexão total, que lhe oferecesse uma imagem plena de seu ser. Sobrevive em Ricoeur a agostiniano-hegeliana esperança de se chegar a uma narração global que ofereça à história seu pleno sentido: o "reconhecimento absoluto de si". A alma quer parar em um presente eterno e contemplar a própria presença. Ricoeur oscila entre uma hermenêutica crítica e uma hermenêutica ontológica e, talvez, esta oscilação faça parte do seu método de "fazer ver" indo da luz à sombra, do reconhecimento ao mistério. Seu método é fascinante: ele não prometeu resolver a aporia, mas fazê-la trabalhar. Ele estabelece vínculos, conexões, articulações entre tempo e narrativa e, ao mesmo tempo, aprofunda a tensão entre ambos, iluminando o mistério do tempo vivido, que é agudamente reconhecido. Talvez o que ele pretendeu foi "fazer ver" o mistério da experiência vivida e não resolvê-lo.

Ao lado de Ricoeur, para nós, também o círculo hermenêutico não é vicioso e estéril. Ricoeur mostra como funciona a "tomada de consciência", que transforma os homens em sujeitos de sua própria vivência. Ele revela a forma como as identidades são criadas e redefinidas. A psicanálise mostra com clareza as diferenças entre M1 e M3, depois de M2, e a necessidade de M3 tornar-se uma nova M1. O indivíduo que sai (M3) da sessão de psicanálise (M2) não é o mesmo que entrou (M1). E pode retornar infinitas vezes,

para repetir o mesmo círculo e compreender-se espiralmente. Mas há riscos nesta apropriação narrativa do vivido. O risco maior é o controle e congelamento, pela força e pela técnica, da circularidade hermenêutica, que interromperia o movimento infinito da narração. Este risco ocorre de duas formas: 1) do lado do receptor, quando os indivíduos não conseguem reinterpretar a M2, vendo-a como a verdade absoluta de sua vivência. Quando os indivíduos não conseguem se apropriar de forma própria e original das M2 que lhes são apresentadas, eles passam a "imitá-las" no sentido negativo da mimese: repetem mecanicamente o sentido que lhes foi apresentado nas intrigas de M2. Isto ocorre, por exemplo, quando os povos colonizados se deixam aculturar e repetem acriticamente a língua, os textos, as modas, os estilos, as teorias, as ciências, os sentidos, que lhes são exteriores e, geralmente, contra eles próprios. Isto ocorre também quando os indivíduos imitam os heróis do cinema, da novela, do teatro, do romance, da história, repetindo-os mecanicamente em seu cotidiano, abrindo mão da busca da expressão própria de sua subjetividade; 2) do lado do autor, quando uma M2 se apresenta como absoluta, incontestável, e se implanta no vivido oferecendo-lhe um falso reconhecimento. Isto ocorre quando poderes totalitários procuram controlar o vivido, oferecendo-lhe seu sentido integral, sua narrativa histórica oficial, impedindo a reintepretação em M3; quando a religião impede a livre interpretação dos textos sagrados, pois acredita que o livro é sagrado porque é a imagem pura e total da experiência humana; e quando a mídia transforma os indivíduos reais em cópias de imagens construídas por ela, bombardeadas sobre seu inconsciente, após induzi-los hipnoticamente à

sonolência. Nos dois casos, a narração que deveria criar a catarse, que estimularia a ação, aprisiona-a, impedindo que o vivido se aproprie reflexivamente de si mesmo. Com esta manipulação do reconhecimento, o vivido decai em representação da representação, em encenação da intriga. A cultura deixa de ser o lugar da criação de sentidos, para tornar-se o lugar da repetição mecânica de cenas, palavras, valores, ações, gestos pré-fabricados. O círculo hermenêutico não avança mais espiralmente e foi, então, congelado, esterilizado, tornando-se um instrumento do poder.

Este risco só demonstra *a contrario* a força criativa do círculo hermenêutico. Para Ricoeur, não sendo possível uma fenomenologia pura do tempo, isto é, uma descrição intuitiva e direta da estrutura do tempo, que revele seu segredo, só a narrativa pode recriar o tempo vivido da ação. Santo Agostinho considerou inefável a experiência temporal da alma. Para Ricoeur, a poética da narratividade, de Aristóteles, deixando de ser pura, lógica e única, vem dar forma ao tempo vivido da alma. A intriga faz aparecer o tempo sem dizer o que ele é. Ela o imita, desenhando sua figura, tornando-o visível e reconhecível. A narrativa é uma estética do vivido: ela lhe dá forma, contorno, relevo, cor, direção, sem dizer o que ele é enquanto tal. Por isso, Ricoeur defende o caráter fundamentalmente narrativo da história, pois, para ele, a história não pode romper o laço com o "seguir uma história" e com a compreensão narrativa. Ela deixaria de ser história. A história não é uma narração ingênua que possa coincidir com o real. Ela o reconstrói, o recria, o elabora, urdindo intrigas, tecendo enredos. Para ele, a história, a mais afastada da forma narrativa, continua a estar ligada à compreensão narrativa. A ambição científica da disciplina histórica

tende a fazê-la esquecer a narração, separando tempo lógico e tempo vivido. Mas as relações entre história e narrativa são indiretas e permanentes. A história se inscreve no círculo hermenêutico. Ela é uma configuração narrativa do tempo vivido, que emerge e retorna à vida. Explicar por que alguma coisa aconteceu e narrar o que aconteceu coincidem. Uma narrativa que não consegue explicar é menos do que uma narrativa; uma narrativa que explica é uma narrativa pura e simples. A "explicação" em história é a própria compreensão narrativa. A frase narrativa, que é a marca definidora do discurso histórico, revela a presença do passado. Narrar é seguir e compreender uma história. Em Ricoeur, a história retorna à narrativa e à compreensão, reencontra o tempo vivido, as experiências humanas, como seu objeto, e renuncia às explicações abstratas e atemporais científicas. O tempo torna-se mais humano quando é narrado, pois é "tempo reconhecido". Na ciência histórica, conhecer é "reconhecer". Ela é possível porque, com os apoios de Santo Agostinho e de Aristóteles, para Ricoeur, o vivido não é inenarrável.

O modo como Ricoeur apresenta a relação entre tempo e narrativa supõe, em princípio, uma renúncia ao sistema de Hegel. Ricoeur deseja afastar sua influência e tornar-se um hermeneuta crítico. Ele confessa que é doloroso seu esforço de afastar-se de Hegel, pois isto representa a renúncia a uma filosofia do absoluto. Mas ele deseja aceitar o tempo, reconhecer a finitude e, para isso, procura abandonar a perspectiva metafísica do absoluto. Ricoeur trabalha o luto da perda de Hegel, perguntando-se: fora de Hegel seria possível pensar a história e o tempo histórico? As grandes filosofias do tempo têm como pressuposto a unicidade do tempo e a

possibilidade de sua apreensão em uma consciência absoluta. A humanidade é percebida por elas como um singular coletivo e pode ser representada em uma história universal. No entanto, ele considera que todas as fenomenologias do tempo como singular coletivo não tiveram sucesso. A totalização da história não pôde ser respondida por uma narrativa global. A reflexão total revelou-se impossível. Ricoeur, pensando a história após Hegel, quer pensá-la como um hermeneuta crítico. Ele não conhece seu segredo, não conhece seu sentido, não tem a gnose do que ela é e será. Ele apenas constrói aporias, rupturas, mediações imperfeitas, unidades plurais, terceiros tempos, conectores, entrecruzamentos, construções mútuas e recíprocas, recorre às categorias formais de Koselleck “campo da experiência” e “horizonte de expectativa”, à ideia de “temporalização”. Ele quis superar Hegel dando ênfase à potência de dispersão da temporalidade... mas, Hegel permaneceu como um ambiente, um horizonte, dentro do qual ele pensa a temporalidade e sua consciência narrada. Uma “mimese total do vivido”, a plena coincidência de tempo vivido e narração, a consciência absoluta, continua sendo a utopia de Ricoeur. Atrás do Ricoeur-hermeneuta crítico, apoiando-o, tranquilizando-o, está a presença oculta, mas efetiva, do hermeneuta ontólogo e do teólogo.

O retorno da história-narrativa

Contra Ricoeur, os neonietzschianos irão defender uma narrativa completamente antiteológico-hegeliana, sem nenhuma nostalgia da utopia da coincidência absoluta entre tempo e consciência. No final do século XX, a narrativa retornou à história, dominada por duas influências principais: a do círculo hermenêutico,

especialmente a partir de Ricoeur, e a da genealogia neonietzschiana, especialmente a partir de Foucault. Há combinações de uma e outra, apropriações e construções originais dessas influências. A narrativa retorna tanto ancorada no realismo científico até então dominante quanto rompendo radicalmente com este realismo científico. Entre os primeiros estão Chartier e Ginzburg e os italianos da micro-história. Estes historiadores articulam realismo e representação narrativa. Chartier se apropria e sintetiza Annales, Ricoeur e Foucault de forma própria, chartieriana. Ele se diz pronto a reconhecer com Ricoeur e os neonietzschianos o pleno pertencimento da história, em todas as suas formas, mesmo as mais estruturais, ao campo narrativo. Toda escrita histórica é narrativa (*mise-en-intrigue*). Mas, em relação a Ricoeur, ele é realmente pós-hegeliano e não espera mais a "mimese total" e, em relação aos neonietzschianos, ele se mantém fiel à "tradição científica" dos Annales, valorizando a história-problema, a documentação e a atitude realista. Outros críticos procuraram encontrar em "historiadores cientistas" a estrutura narrativa de suas histórias: Cornforth trata a "ciência histórica" de Tucídides como dramaturgia, Gay percebe no crítico rigoroso Ranke um grande estilista, Ricoeur revela a história estrutural de Braudel também como dramaturgia. Os neonietzschianos tenderam mais para a atitude nominalista. O nominalismo histórico tornou-se dominante nos autores americanos do *linguistic turn*, cujo maior representante é Hayden White. White revela as possibilidades de combinações dos níveis cognitivo, estético, ético e linguístico nas narrativas históricas de Michelet, Ranke, Tocqueville e Burkhardt (White, 1994; Chartier, 1989, 1990).

No final do século XIX, Nietzsche produziu uma crítica radical da cultura moderna, que os neonietzschianos Derrida, Deleuze, Foucault souberam resgatar em meados do século XX. Nietzsche se opôs ao conhecimento racional que predomina na cultura moderna desde Sócrates. Para ele, o problema da verdade não se resolveria em uma epistemologia, pois o problema da ciência não se resolve no âmbito da própria ciência. Não se critica a ciência a partir de uma verdade mais científica, sem ilusões, mais racional. Ele se opõe ao próprio projeto epistemológico: a ciência não se esclarece pelo exame interno. E muito menos a “ciência histórica”! Ele apresenta a arte como uma alternativa de racionalidade. A ciência erra ao opor verdadeiro e falso, essência e aparência, razão e instinto. Para os pré-socráticos, a arte tem mais valor do que a verdade. A arte é a antagonista da verdade e é mais importante do que a ciência. A arte expressa as forças fundamentais, os instintos e a vontade. A arte serve mais à vida do que a ciência. Ela revela a vontade do grande amor, o sofrimento, a inquietude, as ilusões, o vivido. Na arte, o irracional ganha uma forma, uma estética. A arte representa a vida como poderosa e alegre. O artista sabe fazer, mas não tem o conceito. Sua visão é intuitiva. A ciência valoriza a clareza, a consciência, o conceito e desclassifica o irracional como efeito sem causa, obscuro, enigmático, incerto. Só pode ser verdade o que é racional, consciente. Para Nietzsche, a arte é superior à ciência, porque não opõe verdade e ilusão, mas afirma integralmente a vida. A arte afirma a vida; a ciência, aniquila-a. A ciência não precisa ser aniquilada, mas dominada pela arte e pela filosofia. É preciso controlar o pensamento com a arte. A ciência deve perceber que há limites para o conhecimento, que há véus que não se

tiram e que a verdade não vale qualquer preço. A ciência deve desistir do universal, do conhecimento absoluto. A hipertrofia do lógico leva a uma atrofia dos instintos. Nietzsche não propõe que o conhecimento torne-se só artístico, mas estabelece limites artísticos ao conhecimento.

A inspiração nietzschiana levou Foucault a dar ênfase ao caráter narrativo da história. Talvez ele não possa ser considerado plenamente nominalista, pois afirma a existência de um objeto exterior, que são as práticas concretas de poder. Estas se confundem com as práticas discursivas que lhes estão coladas, mas são uma referência exterior aos discursos. Mas, em Foucault, o real está atravessado pela linguagem. Os discursos são "práticas", ou seja, estão no interior do real, dando-lhe forma e direção local. Depois dele, ficou impossível considerar os objetos históricos atemporais. A medicina, o Estado, a loucura não são objetos universais. Seu conteúdo é particular a cada época. Há práticas institucionais diferentes, objetivações históricas específicas e datadas e não objetos universais. Há somente práticas determinadas, negociações instáveis, e não realidades definidas de uma vez por todas. Os objetos da história são configurações singulares. É esta a revolução foucaultiana: a experiência humana é radicalmente historicizada. A história passa a pensar de outra forma seus objetos e sua escrita. Contra a ideia do real como apenas socioeconômico, afirma-se a equivalência dos níveis diferentes da realidade. Renunciou-se à articulação global da realidade em uma macronarrativa. Para Foucault, o real não é uma globalidade a ser reconstituída, mas dispersão, descontinuidade, fragmentação. Não há o real, mas microrrepresentações discursivas das micropráticas

múltiplas que o constituem. Os saberes que emergem das relações de poder não são uns mais verdadeiros ou falsos do que outros, mas “narrativas”, que dão uma forma transitória aos confrontos vividos (Chartier, 1987, 1990; Foucault, 1979; Machado, 1985).

A narrativa retorna à história, portanto, em todas as suas formas e direções. Com ela, retorna a importância do leitor/auditor, que, em seu vivido, recebe a obra histórica. A história quer voltar a ser útil à vida. Para Nietzsche, a narrativa estética é superior ao conceito científico, pois dá novo impulso à vida. Para Ricoeur, o fazer histórico (*mise-en-intrigue*) é poético, pois traz a catarse, o reconhecimento e relança a vida. Para Foucault, a história se constitui também como práticas institucionais de poder com suas micronarrativas de poder, pois as vidas são heterogêneas e múltiplas e as micronarrativas nutrem sua vontade de potência. Para H. White, a narrativa histórica se mistura à ficcional e torna-se uma atividade estética. As obras históricas são construções linguísticas e artísticas sem nenhuma relação com a ciência, mas com a “imaginação construtiva” viva. Para Chartier, as representações são construções narrativas e simbólicas de práticas e apropriações particulares múltiplas, que constituem as identidades de sujeitos heterogêneos. Na micro-história, a construção estética do texto histórico se confunde com a própria produção do conhecimento. A narrativa não é exterior ao conhecimento. A forma, a estética, confunde-se com o próprio conhecimento. A micro-história se utiliza de recursos literários: uma investigação judicial, uma intriga policial. A escrita não é inseparável da pesquisa. A própria exposição já é a inteligibilidade do objeto. A escolha de um modo de exposição participa da construção do objeto e de sua interpretação. A forma é

heurística e convida o leitor a participar da construção da pesquisa. A história sofre também uma grande influência das linguagens da mídia, do audiovisual da informática, da sedução do cinema e da publicidade, que reconduzem à forma narrativa e ligam a história à vida do mercado cultural. Uma narrativa inventiva, criativa, estratégica, nunca ingênua. Nenhum discurso quer coincidir com o real, mas criar um sentido novo. Nenhuma narrativa quer dizer a "verdade", expressar o universal, mas criar um efeito de verdade. Em todos a "arte da narrativa" retorna como a forma profunda da escrita da história (Ginzburg, 1996; Revel, 2000; Levi, 1992).

Entretanto, apenas para dar um desfecho retoricamente sintético a este texto, pois nenhum caminho teórico é único e ideal e muito menos o do meio, não é impossível articular a história-problema e a história-narrativa, os Annales, Ricouer e Nietzsche, se considerarmos que a história-problema parte do presente e quer servir à vida. Ela não quer reter todo o passado, sem fome e necessidade, e nem registrá-lo com objetividade e neutralidade. Seleciona um passado não para imitá-lo, mas para inspirar-se nele. A história-problema dialetiza memória e esquecimento, parte do presente e retorna a ele. Para servir à vida, no entanto, ela não pode ser apenas lógica, distante do tempo vivido, mas deve articular-se à arte da narrativa. Chartier representa melhor esta possibilidade de articulação da *história científica*, a história-problema, a atitude realista, a valorização da documentação, com a *história-narrativa*, a recriação estética do vivido, a representação-encenação da experiência vivida, que não coincide com ela e não a reconstitui tal como aconteceu, mas refere-se a ela e transforma os indivíduos em

sujeitos de seu vivido. Chartier resiste à tentação teológico-hegeliana da narrativa global, do reconhecimento da condição humana universal, que sobrevive em Ricoeur, preservando o círculo hermenêutico, e resiste ao nominalismo e ao esteticismo dos neonietzschianos, preservando sua ênfase no mundo micro das práticas de poder e sua relativização do conhecimento histórico como instauração da "verdade". Em Ricoeur e em Chartier, portanto, a história-problema se reconcilia com a narrativa, a ciência histórica se insere no círculo hermenêutico, reconhecendo-se como um conhecimento objetivo-intuitivo, científico-estético, lógico-vivido, reconstruído-interpretativo, problematizante-narrativo e, por isso, por ser tão complexo, é capaz de oferecer informações e orientar a vida dos homens no tempo (Nietzsche, 1983; Duby e Lardreau, 1989; Machado, 1985; White, 1994).

Referências

ANKERSMIT, F. R. Historiografia e pós-modernismo. *Topoi — Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 2, 2001.

BOURDÉ, G.; MARTIN, H. *As escolas históricas.* Mem Martins: Europa-América, s.d.

CERTEAUX, M. de. A operação histórica. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.). *História, novos problemas.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction.* Paris: Gallimard, 1987.

CHARTIER, R. L'histoire ou le récit veridique. In: *Philosophie et histoire.* Paris: Centre Georges Pompidou, 1987.

_____. Le monde comme representation. *Annales ESC*, Paris, n. 6, nov./dez. 1989.

_____. História intelectual e história das mentalidades. In: _____. *História cultural*: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

DUBY, G.; LARDREAU, G. *Diálogos sobre a nova história.* Lisboa: Dom Quixote, 1989.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FURET, F. Da história-narrativa à história-problema. In: _____. *Oficina da história*. Lisboa: Gradiva, s.d.

GAY, P. *O estilo na história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

LEVI, G. Sobre a micro-história. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história*. São Paulo: Unesp, 1992.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

NIETZSCHE, F. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. In*: Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

PROST, A. *Douze leçons sur l´histoire*. Paris: Seuil, 1996.

REIS, J.C. *História & teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

_____. *A história, entre a filosofia e a ciência*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea:* Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

REVEL, J. *Jogo de escalas*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994. v. 1.

VEYNE, P. História conceitual. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.). *História, novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *Como se escreve a história.* Lisboa: Ed. 70, 1983a.

_____. *O inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983b.

WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas ciências e políticas sociais. In: _____. *Sobre a teoria das ciências sociais.* Lisboa: Presença, 1979.

_____. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Moraes, 1987.

WHITE, H. *Trópicos do discurso*. São Paulo: Edusp, 1994.

3

História da história (1950/1960): história e estruturalismo — Braudel *versus* Lévi-Strauss

O confronto institucional-espistemológico-político entre a história e a etnologia em Lévi-Strauss

Há cerca de 2.500 anos, a história, a etnologia e a geografia nasceram juntas, trigêmeas e siamesas, filhas do mesmo pai: Heródoto de Halicarnasso. Desde então, lutam para se separar física e institucionalmente e para se distinguir epistemologicamente. Durante dois milênios, a história venceu este combate, pois se dedicou à genealogia e ao elogio dos vencedores. Mas, a etnologia permaneceu viva entre suas dobras e fissuras e, recentemente, nos anos 1950/1960, sob o impacto da maré estruturalista, cuja onda mais alta e mais forte foi a obra de Lévi-Strauss *Antropologia estrutural*, publicada em 1958 (a introdução "História e etnologia" foi publicada pela primeira vez como artigo na *Revue de Méthaphysique et Morale*, em 1949), ela reapareceu com força, recomeçando a luta original entre os saberes sobre os homens em sociedade e relançando os historiadores em sua permanente e saudável crise

acerca do conhecimento que produzem. A antropologia lévi-straussiana forçou a historiografia a se colocar os seguintes problemas: o conceito de “estrutura” seria compatível com o de “história” ou se excluiriam? A proposta de uma “história estrutural” não seria contraditória? Os homens fazem a história e não sabem ou a fazem e sabem que a fazem? A percepção de uma “estrutura social” não imporia o determinismo e aboliria a liberdade individual? Seria possível a emergência do novo ou toda novidade seria aparente, pois apenas o desdobramento do mesmo? (Lévi-Strauss, 1958).

Estas questões reapareceram porque Lévi-Strauss pôs em dúvida a cientificidade da história e até mesmo sua possibilidade como saber. Em defesa do renascimento da etnografia e da etnologia, ele atacou a sociologia e a história. Da sociologia, cujo pai talvez possa ter sido Tucídides, se livrou rapidamente. Para ele, a sociologia não havia atingido o sentido de *corpus* do conjunto das ciências sociais como para ela aspiraram Durkheim e Simiand. Ela se confunde com a filosofia social, quando reflete sobre os princípios da vida social e sobre as ideias que os homens têm dela ou se reduz a uma especialidade menor da etnografia, quando faz pesquisas positivas sobre a organização das sociedades complexas. Para Lévi-Strauss, se algum dia a sociologia vier a integrar os resultados das pesquisas sobre as sociedades primitivas e complexas, oferecendo conclusões universalmente válidas, ela merecerá o lugar de coroamento da pesquisa social que foi sonhado por Durkheim e Simiand. Mas, ela ainda não obteve este sucesso e poderia ser ou substituída ou absorvida pela etnologia. Quanto à história, ele parecia querer substituí-la pela etnografia, definida como “observação e análise dos grupos humanos em sua particularidade,

visando a reconstituição tão fiel quanto possível da sua vida". A etnologia (ou antropologia, para os países anglo-saxões) faria a análise dos documentos apresentados pelo etnógrafo. Antes de Lévi-Strauss, os sociólogos durkheimianos já tinham posto o historiador na posição de coletor de fontes, atribuindo-se a "condição superior" de teórico e analista das fontes. Agora, em Lévi-Strauss, o etnógrafo parece substituir o historiador e o etnólogo-antropólogo substituiria o sociólogo.

Contudo, se o ataque à sociologia foi aparentemente rápido e fácil, o ataque à história lhe deu mais trabalho. Lévi-Strauss é ambíguo em sua avaliação da relevância da história. Se, por um lado, sustenta que "história e etnologia não podem nada uma sem a outra", "que os procedimentos são indissociáveis", que as duas juntas são como "Janus de duas faces", por outro, pode-se perceber um forte mal-estar com a hegemonia da história entre as ciências sociais. Ele protesta contra o tratamento especial que alguns filósofos, especialmente Sartre, com quem dialoga também rispidamente, dão ao tempo e à história, que considera um preconceito contra os homens primitivos e arcaicos, ditos "sem história", um etnocentrismo injustificável. Para ele, o etnólogo respeita a história, mas não lhe dá um valor privilegiado. Lévi-Strauss a concebe como pesquisa complementar à sua: a história desdobra as sociedades no tempo; a etnologia, no espaço. (E a geografia faria o quê?) Para ele, a história não merece ter mais prestígio porque o tempo e a diacronia não oferecem uma inteligibilidade superior à da sincronia e do espaço. O prestígio da história viria do fato de se prestar a um equívoco: ela oferece uma "ilusão de continuidade", apoiada em outra ilusão interna, a de que o eu é contínuo. A etnologia

oferece, ao contrário, um sistema descontínuo, as diversas sociedades no espaço, e não aceita a ilusão da continuidade do eu, que é constituído mais pela exterioridade social do que pela consciência de si.

Para ele, geralmente se define história e etnologia afastando-as de tal forma que chegam a se opor:

a) a história trata de sociedades complexas e evoluídas, cujo passado é atestado por arquivos, e a etnologia trata das sociedades impropriamente ditas "primitivas, arcaicas, sem escrita", com um passado de difícil apreensão, tendo de reduzir seu estudo ao presente;
b) a história privilegia os fatos produzidos pelas elites e a etnologia, os fatos da vida popular, costumes, crenças, relações elementares com o meio;
c) a etnologia estuda as "sociedades frias" (sem história) e a história, as "sociedades complexas ou quentes" (históricas) (Lévi-Strauss, 1958).

Lévi-Strauss, num primeiro momento de paz, contesta estas distinções e oposições, pois acredita que a história e a etnologia podem e devem trabalhar juntas: "o conhecimento da estrutura não significa renúncia a conhecer a sua evolução", "a análise estrutural e a pesquisa histórica fazem bom casamento", "é preciso ultrapassar o dualismo entre evento e estrutura", "a busca de uma ordem e a exaltação dos poderes criadores dos indivíduos não são excludentes", "a história só faz sentido próxima do estruturalismo" e, citando Febvre e Bloch, afirma que toda boa obra histórica é etnológica. Neste momento de brandura, Lévi-Strauss propõe a pesquisa interdisciplinar entre história e etnologia ao defender a possibilidade de uma "história estrutural".

Contudo, este momento de aceitação romântica da companhia da história pela etnologia não é permanente. Logo, Lévi-Strauss passa ao ataque mais raivoso contra a historiografia:

1) ele é cético, agnóstico, em relação à possibilidade do conhecimento dos fatos do passado. Para ele,
   a) o fato histórico nunca é o que se passou, pois é constituído abstratamente pelo historiador. O historiador é um *bricoleur*. Tanto ele quanto o agente histórico escolhem, recortam, são parciais. Uma "visão total" do acontecido é impossível. As interpretações jacobina e aristocrática da Revolução Francesa são opostas e verdadeiras. A Revolução Francesa tal como se fala jamais existiu. O conteúdo factual não sustenta uma narrativa verdadeira;
   b) é ilusório e contraditório conceber o devir como um desenvolvimento contínuo, desde a pré-história. As datas são separadas como os números: não se passa de uma à outra. Há descontinuidade entre as evoluções. Esta ideologia do progresso se refere à Europa e impõe seu domínio sobre realidades sociais que desconhecem continuidade e progresso;
   c) os registros históricos nada mais são do que interpretações, tanto no estabelecimento dos eventos quanto nas avaliações deles. A coerência formal de qualquer narrativa histórica é um "esquema fraudulento" imposto pelo historiador aos dados. Um fato histórico acontece, mas onde aconteceu? Qualquer episódio histórico pode ser decomposto em uma multidão de momentos psíquicos e individuais. Os fatos históricos não são dados ao historiador, mas construídos por ele. A história é mítica;
   d) o historiador tem de escolher entre explicar bem e, para isso, diminuir o número de dados, ou aumentar

o número de dados e explicar menos. Uma “história detalhada” não melhora a compreensão do passado, dificulta. Se quiser narrar a mudança, o historiador está condenado ao castigo de Sísifo. A realidade não é um agregado de unidades elementares: fatos, símbolos, ideias. Não há mensagem pontual, mas um sistema subjacente (Lévi-Strauss, 1958; White, s.d.).

2) Lévi-Strauss opõe e sobrepõe o conhecimento da estrutura inconsciente, produzido pela etnologia, ao conhecimento da diacronia superficial dos fatos, produzido pela história.

Ele retira o valor cognitivo da temporalidade, que a história privilegia. Para o autor, a diferença essencial entre a história e a etnologia não é nem de objeto e nem de objetivo. Ambas têm o mesmo objeto, a vida social, e o mesmo objetivo, uma melhor compreensão do homem. Elas se distinguem pela escolha de “perspectivas complementares”: a história trata de expressões conscientes e a etnologia trata “das condições inconscientes da vida social”. A etnologia é o estudo da cultura ou civilização: crenças, conhecimentos, artes, moral, direito, costumes, hábitos, para os quais é difícil obter uma justificação racional. Os indígenas dirão que os homens sempre foram assim, por ordem de Deus ou ensinamento dos ancestrais. Quando há interpretação são apenas elaborações secundárias, racionalizações. As razões inconscientes de um costume permanecem inconscientes. Os homens não buscam uma legislação racional para sua ação. O pensamento coletivo escapa à reflexão. Os fenômenos culturais têm uma natureza inconsciente como a da linguagem. A estrutura da língua permanece desconhecida daquele que a fala e ela impõe

ao sujeito quadros conceituais que são tomados como categorias objetivas.

O linguista faz uma “comparação real”. Das palavras, ele extrai a realidade fonética do “fonema”; deste, a realidade lógica de elementos diferenciais. E quando reconhece em vários lugares a presença dos mesmos fonemas ou o emprego dos mesmos pares de oposição, ele não compara seres individualmente distintos entre si: é o mesmo fonema, o mesmo elemento, que garante a identidade profunda a objetos empiricamente diferentes. Não se trata de dois fenômenos semelhantes, mas de um único. A atividade inconsciente do “espírito” impõe formas a um conteúdo e são as mesmas formas para todos os espíritos, antigos e modernos, civilizados e primitivos. A estrutura inconsciente é que explica as mesmas instituições e costumes em lugares/épocas diferentes.

Jean Piaget, procurando definir mais sistematicamente o conceito fugidio de “estrutura”, chegou às seguintes características:

a) é um “sistema”, uma coerência, que comporta leis que conservam o sistema, enriquecendo-o pelo jogo de suas transformações sem fazer apelo a elementos exteriores;
b) é uma “totalidade”, os elementos constituem um todo, submetidos às leis de composição do sistema. Os elementos são relacionais;
c) ela se “transforma”: as leis de composição são estruturadas e estruturantes. O sistema sincrônico da língua não é imóvel e repele ou aceita inovações. Há um equilíbrio diacrônico, uma reorganização, uma reestruturação. As estruturas são intemporais, lógico-matemáticas;

d) ela se “autorregula”: elas são fechadas e as transformações não levam para fora de suas fronteiras. Uma subestrutura pode entrar em uma estrutura maior, mas isto não anula suas leis internas. Há autorregulação lógico-matemática
e) permite a “formalização”, que é obra do teórico e pode traduzir-se em equações lógico-matemáticas ou em um modelo cibernético. Mas a estrutura é independente do modelo e pertence ao domínio particular da pesquisa (Piaget, 1970).

Contudo, qual é a via para se atingir esta estrutura inconsciente? Por um lado, Lévi-Strauss continua valorizando a história, porque para a análise das estruturas sincrônicas é necessário recorrer a ela. A história mostra a superfície da sucessão de instituições, dos acontecimentos, permitindo à etnologia perceber abaixo deles a estrutura subjacente e a ordem permanente. Este “esquema subjacente” se reduz a algumas relações de correlação e oposição inconscientes. Fatores históricos múltiplos como guerras, migrações, pressão demográfica, fazem desaparecer clãs e aldeias, mas a organização social profunda e complexa permanece. Apesar dos eventos históricos, aparentemente desestruturantes, a estrutura inconsciente sempre se reestrutura, se reorganiza e se restabelece. Mas, por outro lado, o estruturalismo de Lévi-Strauss é sobretudo anti-histórico. Se a etnologia estrutural não é indiferente aos processos históricos e às expressões conscientes, ela os leva em conta para eliminá-los. Sua finalidade é atingir, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado e que oferecem uma arquitetura lógica do desenvolvimento histórico,

que pode ser imprevisto, mas não arbitrário. Para Lévi-Strauss, a frase de Marx “os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem” justifica, primeiro, a história e, depois, valoriza, sobretudo, a etnologia.

Lévi-Strauss acredita na perenidade da natureza humana, que se revela na ordem mental, intelectual. O intelecto humano é permanente e se impõe sobre a mudança. Para ele, o social não predomina sobre o lógico-intelectual. As estruturas lógicas das normas e costumes abolem a mudança histórica. A busca da inteligibilidade não chega à história; parte dela, para aboli-la. O espírito humano é sempre idêntico a si mesmo e predomina sobre o social e o histórico. A antropologia não diferencia o “selvagem” e o “civilizado”, pois têm a mesma estrutura lógico-intelectual, que torna irrelevante sua aparente diferença histórica. Lévi-Strauss prefere distinguir as sociedades “arcaicas” das “históricas” pela relação que mantêm com a temporalidade. Para ele, o que as separa não é o fato de serem umas “quentes” e outras “frias”, umas “primitivas” e outras “civilizadas”. Para ele, todas as sociedades são históricas. Entretanto, algumas o admitem francamente, enquanto por outras a historicidade é rejeitada e ignorada. As sociedades mitológicas negam a história, o ritual suprime o tempo transcorrido. A história se anula a ela mesma. O tempo é melhor quando suprimido e não quando é reencontrado. Os mitos foram criados para o enfrentamento, por sua supressão, das sacudidas e da fricção dos eventos. O mito é contra a mudança histórica. A mitologia resiste à mudança histórica ao reequilibrar o sistema (Lévi-Strauss, 1971).

Para nós, Lévi-Strauss deixou-se influenciar por seu objeto de estudo, as “sociedades arcaicas ou primitivas”,

e absorveu sua representação do tempo e da história. Ele se opôs ao iluminismo europeu, à utopia socialista moderna, ao sonho revolucionário de sua época, recorrendo à representação do tempo e da história dos indígenas bororó. Para ele, o objetivo das ciências humanas não é constituir o homem ou levá-lo à realização final em uma sociedade moral, mas “dissolvê-lo”. A análise etnográfica não visa a produção da mudança, mas quer atingir invariantes que revelem a ordem subjacente à diversidade empírica das sociedades humanas. A etnologia quer reintegrar a cultura na natureza, a vida em suas condições físico-químicas. Segundo Lévi-Strauss, “dissolver” não significa destruir as partes do corpo submetido à ação de outro corpo. A solução de um sólido em um líquido apenas modifica o agenciamento de suas moléculas. A ideia da humanidade integrada à natureza pela etnologia é contra o projeto cristão-iluminista, que enxergava a história como a via real para a emancipação da humanidade. Lévi-Strauss quer compreender a vida como uma função da matéria inerte. Para ele, a explicação científica não consiste em passar de uma complexidade a uma simplicidade, mas na substituição de uma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível (Lévi-Strauss, 1962).

Conclusão: para ele, a complexidade mais inteligível é a história sob o domínio (“dissolvida”) das estruturas permanentes da natureza. A história como diacronia e mudança é incognoscível, pois é apenas a superfície das estruturas naturais profundas. Para nós, Lévi-Strauss, por um lado, foi vítima de seu “método empático”, de sua “observação participante” e, por outro, foi seu praticante mais sensível e brilhante. Por um lado, ele foi vítima: deixou-se seduzir e dominar pela representação do tempo e da história dos indígenas que estudava. E

com este excesso de “empatia” e “participação”, ele, o sujeito da pesquisa, perdeu seu controle e deixou-se “dissolver” em seu objeto-sujeito de análise. Ele entrou com uma representação europeia na aldeia e saiu “convertido” pelo “bom selvagem brasileiro”, para quem a mudança histórica é motivo de medo e angústia e cuja utopia é integrar-se o mais radicalmente à ordem natural. Para o indígena, a ordem natural é a ordem verdadeiramente sagrada.

Por outro lado, Lévi-Strauss extraiu de seu “método empático” resultados profundamente críticos ao reconhecer na representação indígena do tempo e da história a promessa de uma emancipação da humanidade mais profunda e serena, menos dramática e sangrenta do que a prometida pelo projeto revolucionário europeu. Ele aderiu ao modelo de “representação fria” da história ao abolir a temporalidade. Para nós, a leitura de *Tristes trópicos* depois da leitura da *Carta de Caminha* oferece uma visão global da história brasileira: o encontro exótico e fascinante descrito por Caminha resultou naquele mundo histórico arruinado descrito por Lévi-Strauss, que sofre com a devastação produzida por sua civilização. Aquele “encontro” de Caminha levou aquela civilização, aqueles homens diferentes, que os portugueses viam pela primeira vez, à morte! Aquele inesperado e romântico “encontro” revelou-se uma trágica experiência humana cinco séculos depois, que Lévi-Strauss descreve com profunda sensiblidade e mal-estar. Teria Lévi-Strauss “compreendido” tanto a tragédia indígena a ponto de se transformar em um “bom indígena brasileiro”? Afinal, Rousseau, que teve enorme influência sobre seu pensamento, também fora seduzido pelo ideal do *bon sauvage* e o Brasil se

consolida como exportador de matriz cultural crítica à civilização europeia!

Enfim, em Lévi-Strauss, a etnologia se opõe radicalmente à história em três aspectos: *institucionalmente*, porque disputa a preeminência entre as ciências sociais, para controlar as instituições de ensino e pesquisa; *epistemologicamente*, porque se opõe à história progressiva, evolutiva, teleológica, que considera ideológica e não científica, e propõe a busca da ordem subjacente, imóvel, permanente, que permite uma análise matemática, científica; *politicamente*, porque se opõe ao projeto utópico-revolucionário da modernidade, que acelera a história com a produção de eventos dramáticos, e propõe uma desaceleração conservadora da história com sua dissolução na ordem natural-sagrada.

A réplica dos historiadores: Braudel e a defesa da "história estrutural"

A resposta dos historiadores a Lévi-Strauss foi dada por Fernand Braudel em seu artigo "A longa duração", publicado na revista *Annales ESC*, em 1958, e republicado posteriormente na coletânea *Escritos sobre a história*. Este é um dos capítulos mais importantes da história da historiografia contemporânea, que todo historiador não pode desconhecer. Na primeira metade do século XX, os Annales defenderam a história contra os ataques dos sociólogos durkheimianos e dos filósofos e antropólogos estruturalistas. Foi uma época de "combates e apologias da história", sob a liderança de Lucien Febvre e Marc Bloch. Uma estratégia frequentemente usada pelos Annales é transformar seus fortes adversários em aliados, como fizeram com

Durkheim e Simiand, que foram ao mesmo tempo combatidos e recebidos e apropriados. Braudel usará esta mesma estratégia com Lévi-Strauss ao explorar sua ambiguidade em relação à história e fazer seu elogio do historiador. Como vimos, o próprio Lévi-Strauss já duvidava de sua rejeição da história quando sustentou em diversos momentos que "a história e a etnologia deviam trabalhar juntas", "que o conhecimento da estrutura não significava renúncia a conhecer a sua evolução", "que a análise estrutural e a pesquisa histórica fazem bom casamento". Os Annales e Braudel irão argumentar a favor da história nessa direção: é preciso evitar o dualismo entre evento e estrutura. A história é o conhecimento da "dialética da duração" e em sua articulação de durações o evento não se opõe à estrutura (Braudel, 1969).

Ao mesmo tempo que combate seu estruturalismo anti-histórico, Braudel procura reconhecer a importância da avaliação feita por Lévi-Strauss da historiografia. Mas, para ele, Lévi-Strauss, ao chamar a atenção para o lado estrutural da vida dos homens, não estava trazendo nenhuma novidade, pois os Annales já faziam o entrelaçamento de evento e estrutura desde os anos 1920 em obras monumentais como *O problema da descrença no século XVI, a religião de Rabelais*, de Febvre, e *Os reis taumaturgos*, de Bloch. Portanto, a rigor, o historiador não tinha muito a aprender com Lévi-Strauss, pois já praticava uma "história estrutural" consistente e fecunda há muito tempo, sob a influência de Saussure, Durkheim e Vidal de la Blache. Ao contrário, Lévi-Strauss, sim, teria muito a aprender com os historiadores dos Annales, pois equivocava-se ao desvalorizar a dimensão temporal, que os historiadores sempre privilegiaram. Aliás, todos os cientistas sociais

deveriam ler os historiadores dos Annales para compreender a importância central da dimensão temporal na vida social. Para Braudel, os cientistas sociais em geral, e não somente Lévi-Strauss, se equivocam ao desprezar a pesquisa do passado, ao tentar escapar à duração, à explicação histórica. Eles erram quando consideram a explicação histórica "empobrecida, simplificada, reconstruída, fantasmagórica". Para Braudel, os cientistas sociais evadem do tempo histórico por dois caminhos opostos: o *eventualista*, que valoriza em excesso os estudos sociais, fazendo uma sociologia empirista, limitada ao tempo curto do presente, à enquete viva, servindo aos governos atuais; o *estruturalista*, que suprime a diacronia, a sucessão dos eventos, a mudança. Lévi-Strauss ultrapassa o tempo vivido imaginando uma formulação matemática de estruturas quase intemporais. Seu objetivo é ultrapassar a superfície de observação para atingir a zona dos elementos inconscientes dos quais se possam analisar as relações, esperando perceber as leis da estrutura simples e gerais.

Para Braudel, quem opõe evento e estrutura e se detém ou no evento ou na estrutura são o sociólogo e o antropólogo. O historiador não comete este erro de análise. Ele os articula em uma "dialética da duração". Por isso, é importante afirmar com força a importância e a utilidade da história, que trata das durações sociais, dos tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens. O historiador se interessa pelo que é mais importante na vida social: a oposição viva, íntima, repetida, entre o instante e o tempo lento a passar. A história dos Annales, ao não se restringir ao tempo do evento, curto, individual, acontecimental, não produz mais a narrativa dramática e precipitada da história

tradicional. Os Annales não narram apenas a sucessão dos eventos, que consideram barulhenta, explosiva, fumaça que ofusca a consciência dos contemporâneos, pois não dura. O historiador dos Annales já sabia que o tempo curto é a mais caprichosa e ilusória das durações e tinha levado a história tradicional a ser também caprichosa e enganadora. Mas a história dos Annales também não se deixou enganar pelo conceito de "estrutura social" e não aceitou a imobilidade, a perenidade, a intemporalidade atribuída à vida social. Na história não pode haver sincronia perfeita. Uma parada instantânea, que suspenda todas as durações, ou é um absurdo ou é muito abstrata. Em história, para Braudel, não há "estrutura", mas "longa duração".

A "longa duração" não é uma imobilidade sem mudança, não é uma ausência de duração. É uma "duração longa", isto é, uma mudança lenta, um tempo que demora a passar. Quando entrou no trabalho do historiador, a perspectiva da "longa duração" o transformou. A história mudou de estilo, de atitude, passou a ter uma nova concepção do social. A "estrutura histórica" ou "longa duração" é uma arquitetura, uma realidade que o tempo gasta lentamente. A "longa duração" é suporte e obstáculo. Como obstáculo, ela se refere aos limites que os homens não podem ultrapassar: quadros geográficos, realidades biológicas, limites de produtividade, quadros mentais. São "prisões de longa duração". Como suportes, elas são a base que sustenta todo empreendimento humano, que explica a história. O historiador, portanto, há muito não comete o erro praticado pelos cientistas sociais: não opõe evento e estrutura. Ele articula durações curtas, médias e longas. A história dos Annales é mais econômico-social-mental do que política e faz outro corte do tempo social,

outra periodização, articulando o tempo curto a ciclos, interciclos, de 10 a 60 anos, a tempos mais longos de 100 a 1.000 anos. Por dispor de uma temporalidade nova, o historiador dos Annales podia recorrer a métodos quantitativos, aos modelos, às matemáticas sociais, à informática.

O historiador dos Annales admite que há um inconsciente social, um pensamento coletivo irrefletido, que aparece em fontes massivas, seriais. Ele já utiliza desde os anos 1920/1930 modelos simples ou complexos, qualitativos e quantitativos, estáticos e dinâmicos, mecânicos e estatísticos em sua análise dessas semi-imobilidades profundas. Mas esta aceitação do tempo longo e o uso de modelos não impediram a abordagem da mudança. Os modelos são confrontados à duração e valem o quanto dura a realidade que eles registram. As estruturas não são eternas, não há homem eterno. Os modelos são como navios que flutuam por algum tempo e depois naufragam. O historiador se interessa, sobretudo, pelo momento do naufrágio, quando o modelo encontra seu limite de validade. Lévi-Strauss trata de fenômenos de muito longa duração: mitos, proibição do incesto, como se as matemáticas qualitativas pudessem revelar o segredo de um homem eterno. Mas, para Braudel, as matemáticas qualitativas podem ser muito eficientes para as sociedades mais estáveis estudadas pelo antropólogo, mas terão a sua prova de fogo quando tratarem das sociedades modernas, “quentes”, de seus problemas encavalados, das velocidades diferentes de sua vida. As matemáticas sociais devem reencontrar o jogo múltiplo da vida, todos os seus movimentos, durações, rupturas, variações e só o historiador poderá realmente testá-las.

Enfim, o historiador não foge do evento e nem da estrutura e não simplifica sua análise da vida social. Ele não sai jamais do tempo da história, que cola a seu pensamento como a terra à pá do jardineiro. Ele até desejaria evadir-se da temporalidade, como Lévi-Strauss. Braudel mesmo, no cativeiro nazista, quis escapar àqueles eventos difíceis dos anos 1940. Ele quis recusar o tempo dos eventos, para olhá-los de longe, julgá-los melhor e não acreditar muito neles. Quando os historiadores dos Annales fazem a "dialética da duração", eles passam do tempo curto ao tempo longo e retornam ao tempo curto reconstruindo o caminho já feito. Mas esta operação é "temporalizante" e não lança para fora do tempo histórico, que Braudel descreve como "imperioso, pois irreversível, concreto, universal". O tempo histórico é exterior aos homens, exógeno, e os empurra, obriga, oprime. Lévi-Strauss só poderia escapar ao tempo da história se emigrasse para uma aldeia indígena. Mas lá também o tempo da "grande história" chegou de forma arrasadora e não foi possível restabelecer, reequilibrar ou reestruturar quase nada! Em relação aos indígenas americanos e do mundo todo, a história venceu a etnologia. As "sociedades frias" evaporaram sob o calor causticante, nuclear, do tempo histórico.

Para Burguière, "pouco estruturalismo afasta da história; muito estruturalismo exige o retorno à história". O historiador usa os métodos estruturalistas não para fugir ao barulho e furor da instabilidade da realidade histórica, mas para observar melhor as transformações e se manter o mais perto da sua tarefa: *a análise da mudança*. Em seu artigo de 1958, Braudel convocou as ciências sociais ao trabalho interdisciplinar, em equipes, para a obtenção a mais ideal possível de

uma “visão global” da vida social. Para os Annales, a história só voltaria a ter a força que teve antes do século XX se voltasse a dialogar e a trabalhar em conjunto com as suas irmãs gêmeas e siamesas. É melhor que se aliem, pois o litígio sobre a qual delas deveria caber a maior parte da herança de Heródoto só poderia levá-las ao fracasso na obtenção do conhecimento o mais fecundo e eficiente da vida dos homens em sociedade. A história dos Annales é interdisciplinar: etno-história ou história antropológica, histórica social, história demográfica, geo-história, história econômica, história imediata (em aliança com o jornalismo/mídia), psico-história etc. (Burguière, 1971).

Braudel defende a melhoria das relações entre os cientistas sociais entre si e com a história e a filosofia. As interfaces são inúmeras, as pesquisas comuns devem ser empreendidas através do diálogo, da “troca de serviços”, da comunicação conflituosa/respeitosa, do empréstimo e apropriação/ressignificação recíprocos de bibliografia, técnicas, temas e problemas. Nossos paradigmas são os mesmos: os filósofos Kant, Hegel, Nietzsche, os sociólogos Marx, Weber, Durkheim, os antropólogos Mauss, Franz-Boas e Lévi-Strauss, os historiadores Ranke, Bloch e Braudel, sem mencionar os geniais médicos-psicólogos e literatos. Ou o melhor caminho para as ciências humanas seria continuar lutando entre si por verbas, lugares institucionais e reconhecimento “científico” com a faca entre os dentes?

Referências

AGUIRRE ROJAS, C. A. *Fernand Braudel e as ciências humanas*. Londrina: Eduel, 2003.

ARANTES, P. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

BRAUDEL, F. La longue durée. In: _____. *Écrits sur l'histoire.* Paris: Flammarion, 1969.

BURGUIÈRE, A. Histoire et structure. *Annales ESC*, Paris, n. 3, maio/jun. 1971.

CLEMENT, C. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: PUF, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

_____. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

_____. Le temps du mythe. *Annales ESC*, Paris, n. 3/4, maio/ago. 1971.

_____. *Tristes trópicos.* São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

MICELI, Sérgio. *História das ciências sociais no Brasil.* São Paulo: Vértice/ Idep/Finep, 1989. v. 1.

PIAGET, Jean. *Le structuralisme.* Paris: PUF, 1970.

REIS, J. C. [2000]. *A Escola dos Annales, a inovação em história.* 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. Nouvelle histoire *e tempo histórico:* a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. São Paulo: Ática, 1994.

_____. [2003]. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais.* 2. ed. Londrina: Eduel, 2005.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso.* São Paulo: Edusp, s.d.

4

História da história (1900-1930): Henri Berr e a “nova história” dos Annales

No aniversário dos 80 anos de Henri Berr (1863-1954), Febvre publicou sua *Hommage a Henri Berr*, que considera o “embaixador da ciência”, onde expressa sua admiração e sua amizade. Quando o nomeou “embaixador da ciência”, Febvre se referia a suas iniciativas, que apoiaram os cientistas das diversas áreas, promovendo seu encontro e divulgando os resultados de suas pesquisas. Primeiro, em 1900, ele fundou a *Révue de Synthèse Historique*, que reunia membros do *stablishment* universitário e jovens e promissores marginais. Para Febvre, a *RSH* tem na história da história um grande lugar: foi mais que um apelo à inteligência, “uma insurreição contra tudo que quebra, separa, corta e isola o espírito humano. Ela foi uma reunião de homens ativos, vivos, conquistadores, um ‘centro de pesquisa’ no sentido mais estrito do termo, um *foyer*, que aqueceu a todos que precisavam de apoio”; depois, em 1920, criou a Coleção *L’Evolution de l’Humanité,* muitas vezes imitada, que trouxe à luz uma dúzia de livros excepcionais. Os volumes da coleção traziam os seus extensos prefácios-sínteses, que

situavam cada volume no conjunto; depois, em 1925, criou o Centro Internacional de Síntese, com o apoio da marquesa Arconati-Visconti e do Banco Rothschild, que promovia as famosas Semanas de Síntese, onde se encontravam matemáticos, astrônomos, físicos, biólogos, filósofos, sociólogos e historiadores, uma reunião rica, otimista, em busca da razão crítica, com um espírito de fidelidade quase mística à ciência (Febvre, 1992; Revel, 1990).

Febvre e Braudel fizeram de Henri Berr um dos ancestrais da Escola dos Annales, o que pode surpreender, porque não era um historiador. Berr foi aluno da Escola Normal, doutor em filosofia, professor de liceu, pouco integrado às instituições universitárias. Mas, desde sua tese de 1893, *O futuro da filosofia: esboço de uma síntese dos conhecimentos fundados na história*, deu um lugar central à história e recusava tanto a fragmentação do real, à qual tendiam os positivistas, quanto a abstração filosófica, à qual tendiam os neokantianos. Ele se opunha à história universitária dominante, que julgava prematuras suas tentativas de síntese. Em sua obra *A síntese em história* (1911), expôs seu conceito de "síntese", que vai diferenciá-lo no campo intelectual e universitário do início do século XX. Para Burguière, a influência de Henri Berr sobre os Annales é subestimada. Ele exerceu vários níveis de influência sobre os fundadores: a) *influência pessoal*: seu modelo de ação e de ética científicas; b) *influência intelectual*: soube criar um clima de debate e de reflexão teórica na *RSH* e nas Semanas de Síntese, que os dois frequentavam e onde se encontrava a elite intelectual menos conformista e mais inovadora; c) *influência tática*: apropriaram-se da estratégia editorial da *RSH*, para mobilizar as ciências humanas e fazer dialogar as

disciplinas, e da ideia de “pesquisas coletivas”. Henri Berr comunicou-lhes seu “estilo de pensamento” e sua maneira de suscitar na inteligência universitária a necessidade de se reunir em torno da mesma concepção de trabalho científico (Burguière, 2006).

Febvre e Bloch foram seus amigos pessoais e deixaram-se marcar por sua personalidade moral e intelectual. Sua figura de “empresário científico” exerceu grande fascínio sobre os fundadores dos Annales. Berr mobilizou sua energia organizadora para renovar as ciências humanas e foi um modelo para os inúmeros empreendimentos editoriais e as formas coletivas de vida científica que os Annales criaram. Ele queria uma revista que centralizasse as pesquisas em ciências humanas e a *RSH* atraiu todos os jovens intelectuais franceses, de antes e logo depois da I Guerra, com sua vontade de sacudir as rotinas e superar as separações do pensamento universitário. Era uma revista que reunia a juventude intelectual, que promovia a crítica ao pensamento estabelecido na universidade francesa. Para Burguière, embora fosse um líder do campo científico, Berr não adotou a postura individualista do intelectual profeta, herdeiro das Luzes, que faz apelo à voz da Razão para mobilizar a opinião pública. Sua postura era a do sábio na cidade: trazer aos homens de seu tempo sua competência de especialista para ajudá-los a decifrar sua sociedade e oferecer aos governos os instrumentos de conhecimento necessários à reforma social. Não era um pensador carismático, engajado em lutas sociais. Seu ideal era kantiano: a “paz perpétua” é também um problema da ciência. Berr foi um herói, um altruísta, que queria criar uma ética científica humanista. Seria ingênuo? (Burguière, 2006).

Segundo Burguière, o único livro de reflexão teórica que Febvre indicava aos seus alunos era *A síntese em história*, que embora hoje possa ser considerado um livro sem densidade, não é ultrapassado: ele já tentava discernir o que havia de autonomia e de dependência entre as ciências, já pensava a "interdisciplinaridade" não como uma unidade simples dos saberes, mas antecipava o atual conceito de "complexidade": uma unidade das ciências que reconhece suas autonomias e dependências. Ele criticava o cientificismo ingênuo dos positivistas durkheimianos. Bloch e Febvre retomaram sua proposta de "interdisciplinaridade": pesquisas coletivas, com a colaboração entre instituições, pesquisadores e disciplinas. Mas, para eles, Henri Berr tinha um grave "defeito", que os fez se afastarem dele e da *RSH*: era "muito teórico!". Os Annales se inspiraram e prosseguiram seu esforço, mas reorientaram seu projeto para "exemplos e fatos". Berr não se abalou com a defecção dos amigos historiadores: continuou sua exploração dos fundamentos teóricos do conhecimento e dos dispositivos conceituais e retirou o *Historique* do título de sua revista, concedendo-lhes, gentilmente, este espaço que sua revista abrira (Burguière, 2006).

Hoje, 78 anos mais tarde, pode-se perguntar: será que os fundadores dos Annales fizeram bem em se afastar de Berr? Não teriam sido infiéis e ingratos tanto pessoal quanto intelectualmente? Afinal, eles próprios o consideraram capital para a renovação da historiografia. E, de fato, Berr foi o "pai intelectual" dos Annales, por várias razões: a) foi o inventor e defensor, um lutador pela "nova história"* — fez a primeira formulação da "história-problema"; b) antes de Simiand, foi o primeiro a reagir contra a "história historizante" (positivista), que confundia erudição e ciência, pois via na história algo

mais do que um pretexto para exercícios eruditos; c) foi o primeiro a fazer a apologia da história, que devia ser, para ele, a base de uma ciência geral da humanidade, reunindo e organizando os progressos das ciências. Segundo Berr, à história estava destinado o papel da "síntese", do balanço das experiências humanas e, por isso, era a ciência das ciências. A palavra "síntese" era a chave do seu pensamento e a unidade das ciências humanas teria como base a história e a psicologia; d) inaugurou a intervenção intelectual voluntarista, polêmica, que depois foi a marca dos Annales; e) seu projeto científico foi um esforço construtor de uma "sociabilidade científica". Ele foi o primeiro a defender a "interdisciplinaridade", a não compartimentação das disciplinas, o comparatismo, a história explicativa; f) defendeu a integração à história de "novos objetos e campos" até então não integrados, como o pensamento científico, a antropologia, o meio ambiente; g) formulou a exigência de uma história total; h) finalmente, e mais importante, fundou a *RSH*, que foi o modelo e a base de lançamento da revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale* (Revel, 1990; Dumoulin, 1986).

Portanto, a renovação da história efetivada pelos Annales foi percebida como necessária e formulada e proposta consistentemente pelo *esforço teórico* de Henri Berr. Os Annales foram os realizadores do projeto da *nouvelle histoire*, no sentido mais amplo, mas sua intuição veio de teorias da história exteriores à história: da sociologia durkheimiana e da *Révue de Synthèse Historique*. Segundo vários autores, a "Escola dos Annales" começou nesta publicação de Berr. Henri Berr considerava a sociologia durkheimiana muito a-histórica, mas concordava com ela que não há ciência sem generalização. Para ele, "sem teoria não há ciência e isto

valia também para a história". O objetivo da *RSH* foi promover uma discussão teórica sobre a história-ciência, que deveria contribuir para a elaboração de uma teoria da história afastada da filosofia da história e orientada para a observação empírica. Sua nova teoria da história propunha que: a) a história se aproximasse das ciências sociais e passasse a observar similitudes, recorrências e não só singularidades; b) a história deveria formular hipóteses, escolher o objeto, realizar a análise e a síntese; c) a história deveria deixar de ser só descritiva para se tornar também explicativa; d) a "síntese" deveria envolver uma equipe de cientistas sociais. Berr tentou concretizar este projeto teórico em sua coleção L'Evolution de l'Humanité, que já produzia a "nova história" econômico-social-mental, que se afirmaria após 1930, com os Annales, e propôs ainda a "síntese" pelo trabalho de equipe, pela colaboração entre os cientistas sociais, e sua revista foi um centro sem fronteiras, sem limitações, onde todos os intelectuais envolvidos na construção do novo ponto de vista da ciência social colaboraram. Febvre participou regularmente, através de resenhas, nas quais dialogava principalmente com geógrafos. Foi um colaborador constante de Berr, não só na *RSH,* mas também no Centre International de Synthèse (Chartier e Revel, 1979).

Entre as propostas teóricas de Berr, algumas delas fizeram com que os Annales se afastassem da *RSH*. Ele defendia uma posição original e, naquela circunstância, problemática: sua "história total" seria realizada pela diminuição da separação entre as ciências sociais e por sua reaproximação, em outros termos, com a filosofia. Em suas obras *L'avenir de la philosophie* (1899), *La synthèse historique* (1911) e *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique* (1915), ele apresentou algumas

de suas principais teses. Seu texto é claro, bem tecido, suas proposições são longa e vigorosamente demonstradas. Talvez, exceda-se nas repetições de algumas ideias tanto para enfatizá-las quanto para não deixar dúvidas sobre elas. Seu objetivo é o mesmo dos durkheimianos: tornar a história uma ciência social, fazendo-a passar à generalização, a partir da erudição. Mas, Berr não é positivista e ainda defende a especificidade do conhecimento histórico, mais ou menos na linha dos historistas alemães, fato esse que o tornará intolerável ao grupo dos Annales, tanto por seu germanismo quanto por seu discurso "filosófico". Em seu *Personal testimony*, Braudel considera que Berr "traiu-se", como intelectual, ao atirar-se de corpo e alma à filosofia da história. Mas, nem tudo que Braudel afirmou deve ser recebido sem discussões: por que alguém pode se "trair" ao se dedicar à filosofia da história? Afinal, dedicar-se à "filosofia" é uma "traição intelectual"? Então, todos os filósofos são "traidores intelectuais"? Será que é porque os maiores nomes da filosofia da história são alemães? Mas o inventor da expressão "filosofia da história" é um ilustre e fascinante filósofo-historiador francês, François-Marie Arouet, vulgo conde de Voltaire! Se considerarmos tudo que Berr ofereceu aos fundadores dos Annales, Braudel é que deveria responder à pergunta: "quem traiu quem?" (Braudel, 1972).

Berr foi excluído dos Annales porque tinha um defeito: "era muito teórico!". Contudo, foi sua reflexão teórica que procurou aproximar a história das ciências sociais, que ousou problematizar a epistemologia da história tradicional, que tornou possível a Escola dos Annales! Em sua obra *La synthèse historique*, ele procurou mostrar os limites da história erudita, base da

história “historizante”, e demonstrar a necessidade da síntese. Berr argumenta: a erudição estava superavançada, mas ela não era ainda a ciência verdadeira. A erudição, quando apareceu, ganhou um *status* científico, pois ela se opôs à filosofia da história e à arte. A obra histórica de um filósofo ou artista é inverificável, incriticável, pois original, ao passo que a monografia de um erudito estabelece dados para sempre. Daí o otimismo presente nos historiadores historizantes, pois tinham alguma certeza. Mas, prossegue o filósofo Berr, essa satisfação é vã, porque esses fatos não têm valor, são apenas os materiais de uma ciência a construir. A erudição é só um trabalho preparatório, que permite a elaboração do geral. A erudição não é um fim em si. A história não tem o mesmo interesse que desperta um museu. O erudito tem medo da filosofia da história, acha cedo para sintetizar e considera necessário que se esgotem, primeiro, todos os documentos, todos os materiais. Fora da erudição, evita considerações individuais, filosóficas, literárias, porque as julga estéreis e perigosas.

E Berr põe a questão capital: quando terminará este trabalho preliminar? Seria possível preencher empiricamente todas as lacunas? Para ele, era preciso passar à generalização, porque uma coleção completa de fatos não tem mais valor científico do que uma coleção de selos. Daí a necessidade da síntese científica. A síntese erudita reúne os materiais e fatos; a síntese científica deve uni-los, ligá-los a princípios explicativos. A história se compõe de múltiplos fatos, mas estes não são a história, que não pode se limitar ao detalhe. Transformar em regra absoluta que ela deve se interditar de buscar leis gerais é ir contra o verdadeiro objetivo da ciência. A síntese é uma exigência

intelectual, que quer evitar e substituir a filosofia da história. Mas, se a síntese histórica deve substituir a filosofia da história, satisfazendo a mesma necessidade, ela tem características opostas à filosofia da história. A síntese histórica deve ser "ciência" — ela começa pela análise e a ultrapassa. O lugar da síntese histórica é entre dois mundos: o da análise erudita e o da especulação *a priori*. A filosofia da história não pode ser eliminada sem ser substituída e será substituída pela síntese histórica científica. Esta deve se constituir como a teoria que guia o trabalho e a construção explicativa. A história, para se tornar ciência, deve realizar os procedimentos da ciência: estabelecer fatos particulares e extrair generalizações. O que não quer dizer que a história deva se reduzir às ciências naturais. A ciência tem suas exigências fundamentais e cada ciência particular tem seus traços específicos e sua lógica especial (Reis, 2004).

Os "historiadores historizantes", continua Berr, que desconfiam tanto da síntese quanto desconfiam da filosofia da história, continuam pré-científicos e praticam a história sem se interrogar sobre seus fins e meios. Até hoje, a história foi erudita: historiadores úteis, indispensáveis, amantes do detalhe, cultuadores do inédito, mas que ignoram ou perderam o objetivo da pesquisa. Fazem uma "história historizante": "uma exposição contínua no interior de quadros empíricos e com generalidades fortuitas". A síntese é deixada para mais tarde e muitos a consideram impossível. Eles chamam a atenção para o específico dos fatos humanos, a mudança, o tempo, que escaparia às leis científicas, mas se a história se dedicasse apenas a recolher a mudança bruta, seria anticientífica. Como recolher todas as mudanças? E quais as razões para recolher algumas?

Essa história narrativa e descritiva, na verdade, faz o que ela diz que não faz. Ela não se interessa por toda mudança e escolhe. Interessa-se pelas mudanças ligadas à continuidade, à permanência, a um desenvolvimento. Nem toda mudança é histórica. O caos não tem história. A história é a organização dos eventos, das mudanças. Logo, ela busca mudanças e permanências. O "desenvolvimento" é histórico porque é mudança na permanência. Se a história não se resume a similitudes e repetições, ela não é estranha a ambas: precisa delas como de uma base. Essa "estrutura" da história, que a síntese científica deve conhecer, é feita de "contingência" (simples sucessão de fatos), "necessidade" (elementos constantemente determinados) e "lógica" (a razão individual, que é o elemento racional da sociedade). A base da síntese histórica de Berr põe a questão das relações entre a liberdade individual e os limites da racionalidade.

Foi, portanto, como filósofo que ele não só acompanhou o debate sobre a história como ciência social, no início do século, como *contribuiu* para a construção do caminho bem-sucedido para a historiografia, que foi a Escola dos Annales. Em seu *Personal testimony*, Braudel avalia a importância de Henri Berr para a criação da *nouvelle histoire*. Braudel rejeita sua ligação com a filosofia e com a Alemanha. Contudo, o próprio Braudel o considera um membro antecipado do grupo dos Annales: "é para ele que se deve olhar quando se quer saber como os Annales começaram. A *Révue de Synthèse Historique* já era e ainda não era, potencialmente, os *Annales d'Histoire Economique et Sociale*. Lucien Febvre e M. Bloch, continua Braudel, não eram filósofos e a revista que fundaram proclamou que o objetivo da história era

abarcar todas as ciências humanas e Berr era “muito cortês para defender este imperialismo ou mesmo concebê-lo...”. Berr propunha reunir a história e as diversas ciências sociais, que se fariam “visitas polidas”. Assim, fica claro qual era o limite da *Révue de Synthèse Historique*, para os Annales*:* Berr era apenas um ingênuo “embaixador das ciências humanas”, não tinha um projeto de poder, não visava a centralização institucional das ciências humanas pela história, apenas promovia “controvérsias corteses”. As outras ciências sociais não se deixaram envolver por esta estratégia de poder dos Annales e sua “proposta cortês” de “trabalhos em equipes” não obteve reciprocidade.

Para mim, os Annales, ao se afastarem de Berr, prestaram um desserviço à historiografia ao separar a pesquisa histórica da teoria da história. Se Berr “fez uma insurreição contra tudo que quebra, separa, corta e isola o espírito humano”, como celebra Febvre, os Annales trouxeram a divisão, o isolamento e, finalmente, a fragmentação, a começar pelo parricídio de seu “pai intelectual”, e, talvez, tenha sido este o principal “defeito” da Escola dos Annales. Eles afastaram a história da “discussão alemã sobre a história”, excluindo também alguns importantes teóricos da história na França: Aron, Marrou, Ricoeur. Braudel ainda procura desvalorizar o esforço teórico de Berr, que, para ele, não teria contribuído para a *nouvelle histoire* como teórico, mas apenas como “interlocutor, promotor e organizador de reuniões, de encontros e de semanas de discussão”. Entretanto, foi a partir da teórica *RSH* que surgiu a ideia de uma revista mais combativa, menos filosófica, baseada em novas pesquisas concretas. Braudel afirma que foi este desejo que levou ao nascimento dos Annales... e que trouxe a ruptura com Berr e sua revista.

Braudel, finalmente, estabelece a distância entre a *Révue de Synthèse Historique* e a revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale*:

> não há nada de comum entre a *RSH* e a *AHES*. A *Synthèse* abriu-se muito à discussão teórica, tinha muitas ideias que passavam como fantasmas ou nuvens. Com os Annales, está-se firme no chão. Em suas páginas, os homens do passado e do presente aparecem com seus problemas concretos, vivos... A casa do filho tem a alegria da vida, da compreensão, ataca e discute. Annales tornou-se a casa dos historiadores novos...

De fato, o projeto dos Annales foi uma importante "revolução francesa na historiografia". Mas era indispensável guilhotinar o pai? Não seria mais rico e produtivo, moral e intelectualmente, respeitá-lo e conviver? E há alguns raros exemplos do resultado rico e produtivo que esta convivência poderia ter produzido: as obras excelentes de Michel de Certeau e François Hartog. Aliás, por que teriam sido acolhidos e tolerados? Dosse e Coutau-Begarie, entre outros, fizeram muito bem ao pensamento histórico ao efetuar a crítica teórica contundente do projeto de poder (de exclusão) dos Annales (Dosse, 1987; Coutau-Begarie, 1983).

Hoje, ninguém contesta que o pensamento de Henri Berr foi um espírito novo que soprou sobre os estudos históricos, então, em pleno positivismo, embora também ele estivesse contaminado por esta atmosfera de seu tempo. Sua influência sobre Febvre e Bloch foi considerável. Ele procurou ultrapassar as fronteiras entre as disciplinas, preocupado em situar a história no cruzamento das ciências humanas, preparando o caminho aos Annales. Para Febvre, o otimismo era sua

força e seu belo segredo. Berr não acreditava que a guerra fosse o único meio de gerar um mundo novo. Ele acreditava na unidade humana, na humanidade, na solidariedade dos grupos humanos, que seriam capazes de superar os conflitos e guerras do passado. Sua ação mediadora era quase religiosa, de uma ingênua e generosa "religiosidade laica": (re)ligava, reunia, congregava, aproximava, dialogava, organizava encontros, promovia debates, colóquios e seminários pluridisciplinares (Dumoulin, 1986).

Hoje, em 2008, a revista *Annales: Histoire, Sciences Sociales* não centraliza mais a pesquisa histórica nem na França e nem no mundo. Ironicamente, a *École des Hautes Études en Sciences Sociales* realiza o projeto-profecia científica de Berr: tornou-se um "Centro Internacional Inter/Transdisciplinar (Síntese)"! E, felizmente, a discussão teórica voltou à ordem do dia na historiografia em novas revistas, em novas instituições, em novos autores e de forma interdisciplinar, reunindo, como no início do século XX, filósofos, sociólogos, historiadores, antropólogos, teóricos da literatura. No exterior, em revistas como *History and Theory*, *Rethinking History*, *The Journal of Theory and Practice*, *Contributions to the History of Concepts*, *Intelectual History Newsletter*, *Philosophy of History Archive*, *Left History*, *Quaderni Storici*; em instituições como Wesleyan University, York University, Institut d'Histoire du Temps Present, University of Cambridge, University of Oxford, University of California, Universidade de Bochum, Universidade de Bielefeld, Universidade de Gronigen; em historiadores, sociólogos e filósofos como Ginzburg, Elias, Hartog, Chartier, Ankersmit, Rüsen, Koselleck, Habermas, Ricoeur. No Brasil, em revistas como *Varia Historia*, *Topoi*, *Tempo*, *Anos 90*, *Estudos*

Históricos, *Revista Brasileira de História*, *Síntese-Nova Fase*, *História*, *Pós-História*, *Lócus* e revistas eletrônicas como *História da Historiografia* e *Cantareira*; em instituições como PUC-Rio, PUC-RS, Unicamp, Unesp, UFRGS, UFRJ, UFF, UFMG, ICHS-Ufop; em historiadores, sociólogos, teóricos da literatura e filósofos como Ciro Cardoso, Jurandir Malerba, Margarerth Rago, Edgar de Decca, Durval Albuquerque Jr., Manoel Salgado, Astor Diehl, Luis Costa Lima, Norma Cortes, João Adolfo Hansen, João Paulo Rouanet, Roberto Machado, Marilena Chauí, este que lhes envia esta mensagem e aqueles que não mencionei, por desconhecimento ou esquecimento, mas que vocês conhecem e devem acrescentar.

Para mim, Berr tinha razão: "sem teoria não há ciência e isto vale para a história". Sem sua teoria da história, aliada à dos durkheimianos, não teria ocorrido a "revolução francesa na historiografia" (Burke). Sem a teoria marxisto-frankfurtiana, sem a genealogia nietzschiano-foucaultiana, sem o *linguistic turn* americano, sem a *mise-en-intrigue* ricoeuriana, sem a história dos conceitos e os conceitos formais da temporalidade koselleckiana, sem a teoria do poder simbólico, de Bourdieu, sem o configuracionismo sociológico e o processo civilizador, de Elias, sem o jogo de escalas, de Ginzburg e Levi, onde estaria a historiografia, hoje, no mundo pós-Annales? A história sempre manteve ou teve de mudar seus "programas de pesquisa" (paradigmas) seguindo as teorias da história exteriores ao campo historiográfico. Quando irá reconhecer sua dívida e acolher e dialogar calma e serenamente, sem medo e sem ressentimento, com filósofos, psicanalistas, antropólogos, teóricos da literatura, sociólogos e até físicos, biólogos e

matemáticos? Por exemplo, um diálogo que se anuncia: o que a história teria a aprender com a ideia de um "tempo fractal" dos matemáticos? Este foi o sonho de Berr para as heterogêneas comunidades científicas: diálogos, encontros, colóquios, seminários... Esta foi sua importante obra: semanas, enciclopédias, coletâneas, instituições interdisciplinares, revistas de *Síntese*, que encaminhavam e concretizavam o modo como via a necessidade de uma reformulação da pesquisa histórica no início do século XX.

A seguir, ofereço-lhes um pequeno excerto da obra de Berr, *A síntese em história: ensaio crítico e teórico*, traduzido da edição da Librairie Félix Alcan, Paris, 1911. (Outros autores mencionam a editora Albin Michel, 1911. Não sei por quê. O documento que tenho em mãos é da Félix Alcan.)

Erudição, filosofia da história e síntese

Propõe-se, neste livro, precisar, tanto quanto for possível, a noção de síntese em história.

A história, para começar este ensaio, é uma disciplina que convém definir, de forma puramente empírica: *o estudo dos fatos humanos do passado*. Elimina-se toda outra definição como tendenciosa. Assim, não se acredita que seja necessário introduzir na definição preliminar da história a palavra sociedade:[1] isto poderia implicar prevenção a favor do ponto de vista sociológico. Cabe à síntese fazer aparecer o papel da sociedade. Opomos esta definição cuidadosamente empírica sobretudo às definições dos filósofos. A história-disciplina, a erudição, é algo complexo, que aspira a se organizar cientificamente. O filósofo pode, neste conjunto complexo e ainda desorganizado, isolar

tal elemento e a definição filosófica da história arrisca falsear a ciência da história.

Partimos, portanto, da erudição. O estudo analítico dos fatos humanos do passado não somente tomou, no século XIX, em geral, e, sobretudo, no último terço deste século, uma amplitude admirável como constituiu e fixou seu método. Há doravante uma técnica rigorosa que impõe procedimentos racionais para a crítica dos documentos e da determinação dos fatos.[2] Duas obras, nestes assuntos, têm uma autoridade incontestada. Os senhores Langlois e Seignobos, em sua *Introdução aos estudos históricos*, o sr. Bernheim, em seu *Compêndio do método histórico e de filosofia da história* (*Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilophie*), formularam, os primeiros, com sóbrio vigor, o último, com atenta minúcia, as regras metodológicas.[3] Após o que eles chamam de operações analíticas, Langlois e Seignobos estudam as operações sintéticas e Bernheim, após a heurística e a crítica, chega à síntese (*Auffassung*).[4] Na parte consagrada às operações sintéticas, os dois metodólogos franceses tratam em detalhe do agrupamento dos fatos, da construção das fórmulas descritivas que permitem resumir e classificar os fatos. Eles param diante dos problemas que tratava a antiga filosofia da história.

> Com ou sem razão (sem razão, sem dúvida), a filosofia da história, não tendo sido cultivada somente por homens bem informados, prudentes, de inteligência vigorosa e sã, é desconsiderada. Que aqueles que a temem, como aqueles que se interessam por ela, fiquem avisados: não trataremos dela aqui.[5]

Eles se contentam em mostrar em algumas páginas “o que impediu de atingir uma solução científica” em história. Bernheim, ao contrário, no importante capítulo que ele consagra à síntese, dá lugar à filosofia da história.[6]

Nós acreditamos que o trabalho dos eruditos chega normalmente a problemas, que não saberíamos evitar. Nós acreditamos que estes problemas estão em relação essencialmente com a síntese. Nós acreditamos que é preciso distinguir das operações construtivas a síntese verdadeira, ou, para tornar mais exato nosso pensamento, que é preciso distinguir uma síntese erudita e uma síntese propriamente científica. E nós acreditamos, enfim, que é preciso distinguir com não menos rigor esta síntese científica da filosofia da história, esta sendo contestável e aquela legítima.

Marcar claramente os dois graus da síntese, precisar os problemas da síntese científica e opor esta síntese à filosofia da história: eis os aspectos diversos da tarefa que nos demos. Para concluir, tentaremos resolver uma questão que brotará do nosso trabalho. Após ter procurado as razões profundas que mantêm vivas formas de história que não têm nada de científico, nós nos perguntaremos de que maneira deverão afetá-las os progressos da síntese, enfim, quais serão, no futuro, as formas diversas da história.

A síntese erudita

A palavra *síntese* tornou-se, nos últimos anos, uma palavra na moda entre os historiadores. Como todas as palavras na moda, ela tem um emprego bastante vago. Ouve-se frequentemente falar sobre todo tipo de trabalho, obras desiguais em importância, que eles são

“sínteses”. Entretanto, é possível discernir para onde tende o uso atual.

É certo que esta palavra se aplique de preferência a obras que reúnem e classificam fatos numerosos ou muito diversos ou muito numerosos e muito diversos ao mesmo tempo e onde as “operações sintéticas” apresentam dificuldades particulares. Mas, se o número e a diversidade dos fatos caracterizassem essencialmente a síntese, seria difícil precisar onde ela começa. Uma monografia que, segundo a definição de Seignobos,[7] agrupa todos os fatos conhecidos em um campo mais ou menos estreitamente limitado, que implica certo trabalho, mais ou menos refletido, de organização, que chega a uma ou a diversas fórmulas de conjunto, pode ser considerada já uma síntese em relação aos documentos, notas, contribuições, memórias, dissertações que ela utiliza. Há graus infinitos de compreensão e, em consequência, graus infinitos de síntese na produção histórica.

De fato, no uso que se tornou corrente, a palavra síntese, aplicada aos resultados da erudição, marca menos a amplitude do trabalho do que sua solidez: ela se refere menos à quantidade e à diversidade dos materiais reunidos do que ao conhecimento, à utilização dos esforços anteriores e à preocupação da obra histórica definitiva. É uma síntese um estudo que repousa sobre uma bibliografia integral e crítica do assunto e, naturalmente, é ainda mais síntese quanto mais vasto é o tema, que ela abranja mais fatos na duração ou no espaço ou ao mesmo tempo em um e em outro, que ela seja mais complexa e envolva fatos mais heterogêneos. Embora, na escola de Fustel de Coulanges, não se tenha por demonstrado que o conhecimento das obras de segunda mão seja indispensável, a síntese erudita se

funda quase sempre, atualmente, sobre o estudo dos trabalhos anteriores tanto quanto sobre as fontes originais. E mais a síntese é vasta, mais o conhecimento das fontes originais é necessariamente reduzido a poucas coisas.

> Uma ciência tão complexa como a história, em que é preciso reunir milhões de fatos antes de poder formular uma conclusão, só pode se fundar sobre um perpétuo recomeço. Não se faz a construção histórica com documentos, assim como não se escreve a história com manuscritos, e pela mesma razão, que é uma razão de tempo. Para fazer avançar a ciência, é preciso combinar os resultados obtidos por milhares de trabalhos de detalhe.[8]

[Para se obter a] verdade, é indispensável que estes resultados extraídos de trabalhos anteriores ou já tenham passado pelo crivo da crítica ou sejam controlados com cuidado pelo autor da síntese. As sínteses benfeitas tendem, portanto, sobre pontos determinados, a estabelecer o definitivo, a evitar o recomeço do trabalho. E, no entanto, declara-se, para toda síntese, que ela é provisória. É que toda síntese, quanto mais benfeita, deixa aparecer as lacunas do conhecimento, avalia os graus de certeza, demanda uma síntese posterior que, sem a infirmar, a completará. E assim toda síntese benfeita ajuda a ir mais longe, é ao mesmo tempo uma conclusão/chegada e uma etapa, um inventário e um programa.

//

Esta forma de conceber “as sínteses” responde a certo estado de espírito que se manifestou com muita clareza e energia nos últimos tempos. Há de forma cada

vez mais sensível uma preocupação sintética que tende a evitar que o trabalho histórico recomece constantemente, a fazer com que este trabalho avance regularmente, a realizar a subordinação dos esforços individuais ao trabalho coletivo, anônimo, enfim, a organizar, em relação aos fatos humanos do passado, a mesma solidariedade na pesquisa experimental que se impôs para os fenômenos da natureza.

Renan, em suas reflexões de 1848, vendo a necessidade do trabalho monográfico, chegando até a desejar que “cada paralelepípedo tivesse sua história”, deplorava “o imenso desperdício de forças humanas”.

> O grande obstáculo que impede o progresso dos estudos filológicos me parece ser esta dispersão do trabalho e este isolamento das pesquisas especiais, que faz com que os trabalhos do filólogo quase só existam para ele e para um pequeno número de amigos que se ocupam do mesmo assunto... Uma vida não seria suficiente para esgotar o que se deveria consultar sobre tal ponto especial de uma ciência que é apenas a menor parte de uma ciência mais extensa. As mesmas pesquisas recomeçam sem cessar, as monografias se acumulam a um tal ponto que seu número as anula e as torna inúteis. Chegará uma época em que os estudos filológicos se recolherão de todos estes trabalhos esparsos, e em que, os resultados sendo adquiridos, as monografias tornadas inúteis só serão conservadas como lembranças. Quando o edifício estiver acabado, não há inconveniente a retirar os andaimes que foram necessários à sua construção. Assim o praticam as ciências físicas. Os trabalhos aprovados pela autoridade competente são feitos de uma vez por todas e aceitos com confiança... É assim que... o

> vasto conjunto das ciências da natureza se construiu peça a peça e com uma admirável solidariedade da parte de todos os trabalhadores. A delicadeza muito maior das ciências filológicas não permitiria sem dúvida o emprego rigoroso de um tal método. Eu imagino, todavia, que só sairemos deste labirinto do trabalho individual e isolado por uma grande organização científica em que tudo será feito sem poupança e nem desperdício de forças e com um caráter tão definitivo que se possa aceitar com confiança os resultados obtidos.... O verdadeiro defeito é a falta de organização e de controle... É triste imaginar que os três quartos de coisas de detalhe que procuramos são já encontrados, enquanto tantas outras minas em que se descobriria tesouros permanecem ainda sem trabalhadores, em consequência da má direção do trabalho... Se refletirmos, veremos que é absolutamente necessário supor no futuro uma grande reforma do trabalho científico.[9]

Hoje, incontestáveis progressos foram realizados. A elaboração definitiva de um método racional foi acompanhada de um começo de organização racional que reforça a eficácia deste método. Ninguém melhor do que Ch. V. Langlois, com mais segurança e clareza, fez o balanço dos progressos realizados:[10] intervenção dos governos, da autoridade pública, para o crescimento e melhoria dos depósitos de livros, de manuscritos, de arquivos, de riquezas de arte, pela extensão das universidades e escolas superiores (*Hautes Écoles*), pela criação de comitês e de missões científicas, atividade das academias e das sociedades científicas, periodicidade dos congressos nacionais e internacionais, e de associações internacionais — eis as instituições.

Estas são completadas por um grande número de iniciativas privadas e de colaborações espontâneas. Eis os resultados capitais: multiplicação dos instrumentos bibliográficos e das bibliografias de bibliografias, das coleções de textos, de materiais de todo tipo, de guias analíticos e descritivos para o uso destas coleções, desenvolvimento da divulgação científica. Enfim, o fato dominante é o aperfeiçoamento do instrumental. Efeito de uma solidariedade crescente e criadora de uma cooperação sistemática, que tornará doravante o trabalho individual mais fácil e mais útil.[11]

Um dos meios de cooperação cujo alcance aparece plenamente e que concerne mais às revistas científicas é a crítica das novas publicações e em particular das sínteses provisórias. É necessário que esta crítica seja imparcial, severa, minuciosa. Seria necessário, em relação a cada obra nova, que juízes competentes precisassem, sem se recusar jamais, o grau de confiança que ela deve inspirar, a parte de verdade que ela contém. Na França e na Alemanha, sobretudo, há periódicos inteiramente ou principalmente consagrados à crítica. Quando uma revista não é destinada a promover tais estudos especiais ou a provocar tal movimento de ideias, a manter tal gênero de preocupações, com mais forte razão se ela tem um conteúdo e uma periodicidade restritas, sua contribuição em “artigos” faz avançar pouco a ciência histórica. Também, nada é mais interessante do que ver, enquanto se multiplicam as publicações puramente críticas ou meio bibliográficas meio críticas, revistas antigas abandonarem cada vez mais o livro, as coletâneas de memórias e documentos, os artigos propriamente ditos, para desenvolver, por um sentimento justo das necessidades presentes, sua atividade crítica. Produz-se,

portanto, um duplo esforço, curioso a observar, de construção prudente e de crítica vigilante em que tudo é sem cessar reposto em questão para acabar, precisamente, por não poder mais sê-lo.

Produz-se desde pouco tempo um esforço novo, de algum modo intensivo, pelo qual a crítica não é mais somente um auxiliar da síntese, mas tende a tomar ela mesma uma forma sintética. Pode-se conceber e procurou-se realizar estudos de conjunto que, por oposição às crônicas, boletins, de um grande número de revistas ou repertórios críticos, em vez de registrar simplesmente a produção, inventariando o trabalho feito, mostram o trabalho a fazer. Onde estamos em tal ou tal domínio, para tal ou tal período da história? Qual é o valor dos resultados obtidos? São eles esparsos ou já mais ou menos reunidos em sínteses provisórias? Houve alguma aliança entre os trabalhadores? Como poderíamos estreitar o acordo e quais lacunas importaria preencher o mais breve para que a síntese começasse a fazer progressos?

No segundo número da *Révue de Synthèse Historique*, um colaborador comentava, satisfeito, a oportunidade das "revistas gerais" que ela vinha inaugurar, "em que cada um de nós, ele dizia, em plena consciência de causa, com imparcialidade e de uma forma judiciosa, resumirá... os trabalhos verdadeiramente úteis e os acréscimos reais de nossos conhecimentos em seu compartimento especial". E ele mostrava como cada uma dessas revistas, preciosa para um grupo de historiadores, devia contribuir, além disso, a estabelecer o contato entre as diversas equipes especiais:

> a complexidade sempre crescente dos estudos históricos e a superprodução dos trabalhos de

> detalhes nos obrigam, uns e outros, a nos acantonar sempre mais no domínio especial que nós cultivamos. Entretanto, os estudos históricos dos diversos tempos e dos diversos meios são solidários. Nada é mais funesto do que se aprisionar em sua pequena propriedade e ignorar o resto do mundo. É o modo mais seguro de mal compreender o que se estuda com uma dedicação tão exclusiva. Como escapar a estas condições contraditórias de um trabalho frutuoso? É se entreajudando. Que cada um de nós aporte aos colegas dos domínios vizinhos informações sóbrias, mas seguras, sobre o estado e os progressos de seus estudos especiais para permitir-lhes assim se manterem a par dos trabalhos que eles não têm tempo de ler eles mesmos. Os príncipes e os ministros têm secretários que pesquisam para eles os jornais e as revistas e que condensam para uso deles, em algumas páginas, tudo que é útil para eles saberem das notícias do dia, das descobertas, da vida diária do mundo. Sejamos os secretários uns dos outros. Formemos uma verdadeira sociedade de socorros mútuos para informações históricas.[12]

Tal é o espírito novo que, doravante, anima a erudição, a pesquisa histórica em seu primeiro nível. Chegaremos cada vez mais a aumentar a eficácia do trabalho desenvolvendo neste domínio, como nos outros domínios científicos, a solidariedade, melhorando sempre o instrumental, assinalando, em vez de dissimulá-las, as lacunas do conhecimento, dirigindo a atividade dos trabalhadores noviços ou isolados, aproximando umas das outras as diversas especialidades históricas, obtendo uma melhor repartição das tarefas individuais no campo ampliado da história.[13] Vão se

elaborar assim, sem descontinuidade, resultados, na medida do possível, definitivos, dos quais se enriquecerá constantemente a síntese erudita.

> Os historiadores objetivos não buscam mais construir vastas sínteses, seguindo os irritantes hábitos de seus predecessores; eles estudam as questões por séries, se resignam a fazer monografias mais ou menos importantes, ponto de partida de sínteses futuras; e quando eles oferecem sínteses parciais, é somente após numerosos estudos de detalhe, fazendo observar quanto a sua obra é provisória; as sínteses mais gerais só são feitas em colaboração.[14]

Nestas sínteses, a preocupação dominante é a qualidade dos fatos estabelecidos e reunidos bem mais do que seu modo de agrupamento. Para a construção, nós nos servimos de quadros empíricos ou artificiais sobre o valor dos quais nós teremos mais tarde de nos explicar. “É preciso reconhecer, diz Ch. V. Seignobos, que os quadros nos quais os historiadores organizam, conscientemente ou se conformando ao costume, os dados fornecidos pela crítica não são todos incontestáveis. O estudo teórico dos quadros, ou seja, das maneiras mais ou menos legítimas e fecundas de agrupar e de agenciar os dados, é uma das partes capitais, e sem dúvida uma das menos avançadas da metodologia histórica”: é que este estudo está ligado a problemas que ultrapassam a erudição. Em definitivo, o movimento atual de síntese erudita consiste essencialmente em organizar o trabalho analítico e em corrigir os resultados.

Referências

BRAUDEL, F. Personal testimony. *The Journal of Modern History*, Chicago, v. 44, n. 4, dec. 1972.

BURGUIERE, A. *L'École des Annales:* une histoire intelectuelle. Paris: Odile Jacob, 2006.

CHARTIER, R.; REVEL, J. L. Febvre et les sciences sociales. *Historiens et Geographes*, Paris, n. 272, fev. 1979.

COUTAU-BEGARIE, H. *Le phenomène "Nouvelle Histoire"*: stratégie et ideologie des nouveaux historiens. Paris: Economica, 1983.

DOSSE, F. *L'histoire en mièttes*: des "Annales" à la "Nouvelle Histoire". Paris: La Découverte, 1987.

DUMOULIN, O. Henri Berr (1863/1954). In: BURGUIERE, A. (Org.). *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris: PUF, 1986. p. 85-86.

FEBVRE, L. Hommage a Henri Berr. In: _____. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1992. p. 339-342. (Publicado originalmente em *Annales ESC*, n. VII, 1952.)

REIS, J. C. *Escola dos Annales, a inovação em história.* 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. *Nouvelle Histoire e o tempo histórico*: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. 2. ed. ampl. São Paulo: Annablume, 2008.

REVEL, J. Henri Berr. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J. *A nova história*. Coimbra: Almedina, 1990. p. 78-79.

ROJAS, C. A. A. *Os Annales e a historiografia francesa*: tradições críticas de Marc Bloch a Michel Foucault. Maringá: Eduem, 2000.

---

* Ver a redefinição e ampliação do sentido da expressão "nouvelle histoire" que proponho no livro: Reis, 2004:65.

[1] Bernheim, p. 9.

[2] É o que os alemães chamam de *Methodik* ou *Historik*. Sobre a contribuição dos franceses a esta técnica, ver Grotenfelt (1903).

[3] A 3ª e a 4ª edições do *Método histórico* em que a expressão "filosofia da história" foi introduzida no título são de 1903 (1ª, 1889, 2ª, 1894). Uma 5ª e uma 6ª edições revistas e ampliadas, que seguimos em nossas citações, apareceram em 1908. A "Introdução" é de 1898.

[4] p. 246-255. Os senhores Ch. e V. Mortet, que redigiram de forma bastante elogiável o artigo "História" na *Grande enciclopédia* (t. XX, p. 132 e segs.), distinguindo dois tipos de sínteses, a reconstituição dos conjuntos e o estabelecimento dos fatos gerais; eles distinguem as duas sínteses da pesquisa das causas gerais ou das leis à qual eles aplicam a velha palavra "filosofia da história" (p. 134, 142).

[5] Advertência, p. VI.

[6] O capítulo V, "Auffassung" (p. 562-776), contém outras subdivisões. Foi o sr. Bernheim quem traduziu a palavra *Auffassung* por *síntese*, *construção dos fatos históricos.* Ver p. 186, notas I e 566, nota I.

[7] *La méthode historique appliquée aux sciences humaines*, 1901. p. 99-100 (O método histórico aplicado às ciências humanas).

[8] Langlois e Seignobos. *Introduction aux études historiques*. p. 198 (Introdução aos estudos históricos).

[9] *L´avenir de la science, pensées de 1848*, p. 122, 232, 248-249 (O futuro da filosofia, pensamentos de 1848).

[10] Ver o *Manuel de bibliographie historique*, 1901-1904 (Manual de bibliografia histórica), (sobretudo a 2ª parte: História e organização dos estudos históricos, que não deixa de contribuir para estes progressos, e as Questões de história e ensino (1902). Ver também Ch. e V. Mortet, artigo citado, sobretudo p. 137; G. Desdevises du Dezert e L. Bréhier, *Le travail historique* (1907). Cf., para a organização do trabalho relativo à história moderna na França, o excelente opúsculo de P. Caron e Ph. Sagnac *L'etat actuel des études d'histoire moderne en France*, 1902 (O estado atual dos estudos de história moderna na França) e, para o estado dos estudos relativos às regiões da França, minha "Introdução geral às regiões da França", que abre *De la Gascogne*, de Barrau-Dihigo (1903).

[11] Um exemplo de engenhosidade que se desenvolve neste sentido. Nos Arquivos Nacionais, cada trabalhador tem um boletim de pesquisas ou uma sequência de boletins trazendo um número único em que estão inscritas todas estas demandas: "estes boletins (há hoje mais de 34 mil) são conservados; um quadro (*table*) sobre as fichas dos trabalhadores, assim como um quadro das pesquisas, são mantidos com cuidado; pode-se assim beneficiar os pesquisadores novos dos trabalhos antigos ou lhes evitar publicações que fariam duplo emprego". Ver Ch. Schmidt, *Les sources de l'histoire de France depuis 1789 aux Archives Nationales*, 1907 (As fontes da história da França desde 1789 nos Arquivos Nacionais), p. 13, nota I.

[12] p. 233-234, out. 1900. Estas linhas são do saudoso Jean Réville. Em sua lição de abertura do Collége de France, ele falou também da síntese em termos excelentes: ver *Revue d'Histoire des Religions* (Revista de História das Religões), mar./abr. 1907 e *Revue de Synthèse Historique*, t. XIV, p. 362, jun. 1907. *Les Régions de la France*, que publica a *Revue de Synthèse Historique* têm mais ou menos o mesmo caráter dessas revistas gerais. A *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* publicou, em seu domínio e sobre assuntos voluntariamente restritos, alguns estudos críticos concebidos segundo o mesmo plano. É um trabalho análogo a *L'état actuel...*, de P. Caron e Ph. Sagnac, sobretudo na segunda parte: o estado dos trabalhos nas diversas especialidades (p. 31-88).

[13] A *Révue de Synthèse Historique* insistiu frequentemente sobre o que ainda resta ser feito para a boa organização do trabalho e o aperfeiçoamento do instrumental. Ela conduziu uma ampla pesquisa sobre o ensino superior de história (1904/1905. Questionário e conclusões de Barrau-Dihigo); publicou uma série de estudos sobre a organização dos arquivos, bibliotecas e museus; notas sobre a organização do trabalho bibliográfico e sobre a dos Congressos Internacionais.

[14] P. Caron e Ph. Sagnac, op. cit., p. 89-90. Fazemos questão de citar igualmente as primeiras linhas deste opúsculo que é todo inspirado pela preocupação com a síntese erudita: "a organização dos estudos históricos está ainda em todo lugar em um estado infantil. É de ontem apenas que data, na França sobretudo, a história científica e objetiva. Também não é espantoso que o trabalho não seja concebido e organizado em história como é nas ciências físicas e naturais. Especialização, primeiro, depois, a síntese, tal é o caminho que segue a elaboração de todo conhecimento, mas estudos especiais e estudos sintéticos devem concorrer, se combinar, caminhar de alguma forma ao mesmo passo, ser orientados em certas direções gerais, para que tais grandes assuntos não sejam tratados pela metade, que tais outros não sejam estudados diversas vezes, e que não haja tempo nem esforços perdidos. É preciso que o trabalho se torne coletivo, que os trabalhadores, em vez de produzir isoladamente, se conheçam mais, saibam a todo momento o que se faz a seu lado ou longe deles, que eles sejam realmente solidários uns com os outros, não somente em cada país mas no mundo inteiro. É preciso também que esta solidariedade, esta coletividade dos esforços se manifeste o mais possível por colaborações. Na França, desde alguns anos, um movimento se produziu neste sentido e a memória que nós redigimos aqui, a dois, ajudados pelas informações de diversos de nossos colegas e amigos, é, ao mesmo tempo que um exemplo, uma prova nova da necessidade do trabalho coletivo" (p. 5).

O grupo de bons historiadores, dos quais P. Caron foi a alma, que criou a *Révue d'Histoire Moderne et Contemporaine* (1899), o *Repertoire Méthodique de l'Histoire*, a *Bibliothèque d'Histoire Moderne*, embora especializada no tempo, influenciou amplamente o trabalho histórico, através de exemplos e conselhos. Ver na *Révue de Synthèse Historique* (1904) a nota de P. Caron sobre "A Sociedade de História Moderna" (1901-1904): "contribuir para fixar o método em seus princípios, vulgarizar o

emprego, elaborar o plano geral da vasta pesquisa a realizar; esforçar-se para assegurar uma boa direção ao trabalho, dar aos trabalhadores o sentimento da solidariedade que deve uni-los e conduzi-los a praticá-la; facilitar as pesquisas fazendo conhecer a matéria, manuscrita ou impressa, que eles devem trazer": tal é a parte da tarefa que se preocupou de executar esta viva e laboriosa sociedade. Ela publicou em 1902 um relatório que incluiu a organização do trabalho na província e tinha projetado uma "instrução destinada a facilitar os trabalhos de história moderna na província, com conselhos e práticas e a indicação de assuntos a tratar" que devia ser impressa e amplamente divulgada. Em certa medida, tiveram lugar nas circulares e instruções da *Comissão de Pesquisa e de Publicações* e *Documentos Relativos à Vida Econômica da Revolução* (1903), Boletim, desde 1906 (secretário, P. Caron).

5

Sobre a “compreensão” em história: Dilthey (1833-1911) *versus* (e vice-versa) Weber (1864-1920)

O histori(ci)smo: uma teoria da história alemã

Na passagem dos séculos XX ao XXI, quando os mais ambiciosos projetos teórico-metodológicos para a história entraram em crise, após a vitória capitalista de 1989, o retorno aos clássicos da compreensão pode oferecer um reinício mais prudente. Os histori(ci)stas alemães, dos séculos XIX e XX, defendiam ainda para a história a condição de ciência, mas apresentaram outro sentido para “ciência”, oposto àquele dos neopositivistas. Os histori(ci)stas buscaram definir “as condições de subjetividade”, que especificam o conhecimento dos homens e sociedades, contra os neopositivistas, que definiam as “condições de objetividade”, aproximando os conhecimentos humanos dos naturais. Para os histori(ci)stas, não há unidade do método da ciência, mas dualidade. Para eles, não se pode tratar natureza e história da mesma forma, com os mesmos métodos, e propuseram a diferenciação entre as “ciências nomotéticas” e as “ciências ideográficas”. O grupo histori(ci)sta era heterogêneo e sustentava posições díspares. Para uns, a diferença entre natureza

e história era ontológica: a natureza é uma realidade material, exterior, repetitiva, determinista, objetiva, submetida a leis; a história, uma realidade “espiritual”, interior, reflexiva, subjetiva, inovadora, aberta, sem leis. Para outros, a diferença entre natureza e história era epistemológica, não implicando a dualidade do ser: as ciências naturais seriam generalizantes, não avaliadoras, e as ciências humanas, ao contrário, seriam individualizantes e axiológicas. Apesar das divergências internas, o consenso entre os dois grupos estava na aceitação do princípio de que o que diferencia as ciências humanas é a especificidade de sua operação cognitiva, a *compreensão empática*, que definiam ainda diferentemente (Collingwood, 1981; Freund, 1973; Aron, 1938; Meinecke, 1982).

Neste capítulo, vamos refletir sobre este “método” ou “atitude noética” ou apenas uma “operação cognitiva” das ciências humanas, que consideramos fundamental, procurando explicitar suas características e tentando até, em certos momentos, construir uma definição flexível, crítica, sempre aberta à reelaboração. Vamos nos deter no problema da diferença da elaboração da “compreensão empática” em Dilthey e em Weber, uma controvérsia complexa, que, aparentemente, leva para a dicotomia, mas que tentaremos aproximar, sem dissolver sua diferença. Nós propomos este debate sobre a diferença da “compreensão empática” em Dilthey e em Weber para contribuir para o sucesso deste Seminário de Teoria e História da Historiografia, promovido pelo Departamento de História da Ufop, que relança uma discussão teórica de fundo, que poderá levar os historiadores, na passagem dos séculos XX ao XXI, a repensar suas *condições subjetivas de produção* do conhecimento da vida do outro/passado. Contudo, uma

objeção é possível ao valor dessas discussões sobre a teoria histórica alemã dos séculos XIX e XX: não estariam comprometidas, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, com a trágica experiência alemã e ocidental das guerras mundiais? Nós não vamos nos estender sobre esta possível objeção, aqui, e apenas a mencionamos para não parecermos ingênuos diante de nossa problemática teórica, reduzindo-a apenas à discussão interna, sem pensar em suas relações com a experiência histórica ocidental contemporânea. Pode-se contra-argumentar que este debate é, por um lado, eterno, e prosseguem as controvérsias entre Heródoto e Tucídides, Aristóteles e Santo Agostinho e, por outro, atualíssimo, continuado nas querelas entre White e Ginzburg, Ricoeur e os estruturalistas. Todavia, a história da historiografia não pode ignorar a historicidade das teorias da história (Arendt, 1973; Ricoeur, 2000; Iggers, 1984, 1975).

A “compreensão empática” (*verstehen*) em Wilhelm Dilthey

Para Dilthey, as ciências humanas lidam com um objeto especial, a vida humana, que exige outra “atitude noética”. Para ele, nas ciências, o método e o objeto se condicionam reciprocamente, só podendo ser separados abstratamente, e o modo adequado de conhecer o conteúdo especial das ciências histórico-sociais é a “compreensão empática” (*verstehen*). Dilthey não “inventou” este método. A compreensão é uma atitude habitual, presente nas práticas da vida, que, mais refinada, torna-se o “método científico” das ciências humanas. A “explicação causal” da natureza é um processo puramente intelectual; a “compreensão” da

vida envolve a cooperação de vários processos afetivos e mentais. A “compreensão” se dirige à experiência vivida, íntima, interna; a “explicação causal” é o conhecimento de leis naturais objetivas. A “compreensão” é um processo contínuo e aproximativo, não tem um início e um fim bem definidos, mas, se ela é relativa, não é apenas uma superposição de perspectivas e percepções, pois revela um refinamento progressivo em direção a uma validade geral. Ela tem uma estrutura espiral, concentrando-se e ampliando-se progressivamente em um esforço de síntese. A compreensão da vida é um processo constante, assintótico, de aproximação, que não será jamais total, pois não há conhecimento que possa esgotar as possibilidades de criações e de manifestações da vida.

Dilthey ergueu um muro alto contra a “história científica” neopositivista ao propor a “compreensão” e a “interpretação” como as operações cognitivas constituintes do método específico das ciências do espírito. Para ele, o que o historiador faz é compreender as “manifestações de vida” dos homens do passado e do presente. A história tem como objeto a *Vida*, tanto a do outro, o tu-ele-vós-eles, quanto a do próprio historiador e de seu presente, o eu-nós. O conhecimento histórico seria o resultado do diálogo entre o historiador em sua vivência (presente) e os outros homens em seu vivido (passado). Contudo, como conhecer o outro, se ele parece opaco como a natureza? Para Dilthey, pode-se conhecê-lo aprendendo a olhá-lo, a escutá-lo, a observá-lo e acompanhá-lo em suas expressões, sem jamais vê-lo como algo dado ou coisa. O outro é sujeito, uma subjetividade que procura adaptar-se ao mundo externo, transformando-o, e busca uma harmonia interna consigo mesmo e com os outros. Ele não é inteiramente opaco,

pois aparece e se dá a conhecer em suas “expressões” e “manifestações de vida”. As “expressões de vivência” do outro o tornam conhecível e levam o historiador ao seu interior. O mundo histórico é um mundo de expressões, de sinais, símbolos, mensagens, gestos, ações, criações, artes, cores, formas, posturas, normas, escolhas produzidos por sujeitos vivos e agentes. Por se expressarem de forma tão eloquente, os homens se dão a conhecer uns aos outros, ao contrário da natureza, que não é sujeito, mas coisa exterior, silenciosa, submetida a leis. Quanto ao mundo histórico, ele é um “espírito objetivo”, um universo de significações compartilhadas, onde a comunicação entre os homens se realiza. Os homens dizem o que pensam, o que sentem, o que querem, uns aos outros, e até sem querer expressá-lo, inconscientemente. Entre eles, há troca de mensagens, a recusa de papéis e de atribuições exteriores. Os indivíduos podem dizer “sim” ou “não” ou se calar em suas relações pessoais e sociais, eles se interpretam e se decodificam. Eles mantêm uma “relação interior” na objetividade da sociedade (Dilthey, 1984; Hempel, 1984).

O “espírito objetivo” é esta experiência compartilhada, aquilo que é comum a todos os indivíduos: o estilo de vida, os costumes, o direito, o Estado, a religião, a arte, as ciências, a filosofia, o senso comum. É o universo cultural de cada indivíduo de uma sociedade e época determinadas. Nosso eu se alimenta deste espírito desde a infância. Ele é o que há de comum entre o eu e o você, o meio no qual se realiza a *compreensão elementar* do outro e de si mesmo. Neste mundo cultural compartilhado, de certa forma, todos se conhecem e se compreendem. Na vida cotidiana, não é preciso deduzir, teorizar, os sujeitos (re)conhecem os sinais e mensagens comuns e se comunicam. Na

compreensão elementar, a experiência comum já oferece uma conexão imediata entre a expressão e o sentido que expressa. Esta conexão é pressuposta em cada relação particular, é uma pré-compreensão, como uma "dedução implícita por analogia": a partir de outros casos da experiência comum, compreende-se esta expressão particular. Na compreensão elementar é o espírito objetivo que aparece nas expressões individuais. Os indivíduos utilizam os sinais, gestos, rituais, fórmulas, códigos da cultura para expressar seu conteúdo individual, o que permite sua compreensão tácita e imediata. Na compreensão elementar, o intérprete não precisa refletir para compreender a ação. Seu sentido é compartilhado, pois foi presenciado e vivido infinitas vezes pelos mesmos membros daquele universo cultural. A compreensão elementar tem uma estrutura lógica semelhante à da dedução, embora dispense o discurso demonstrativo. É uma dedução sem demonstração, sem discurso, tácita. O princípio da compreensão elementar é que se todos os indivíduos dessa cultura pensaram, sentiram e agiram assim no passado, espera-se que continuarão a fazê-lo da mesma forma (Dilthey, 1984, 1942).

Na *compreensão superior*, ao contrário, o indivíduo se destaca e se diferencia de seu universo cultural e já é maior a distância interior entre a "manifestação de vida" do outro e a daquele que o observa e quer compreender. Há mais incerteza na compreensão superior. Quando aquele a ser compreendido se silencia ou quando é astucioso ou quando esconde seu estado interior, o que compreende precisa interpretar criticamente o sentido de sua expressão, confrontar sinais diferentes, articular expressões divergentes, dar sentido a contradições. Para compreender esta vida individual complexa, o intérprete

parte de seus sinais, gestos e expressões, de sua vida profissional, relações sociais, familiares, ainda ligados à sua cultura. Na base da compreensão superior está a compreensão elementar. Por mais diferenciado ou estranho que tenha se tornado o indivíduo, ele não abandonou a condição humana e ainda pertence a um sentido compartilhado, a uma comunidade. O intérprete vai do horizonte comum à diferença individual. A estrutura lógica da compreensão superior é algo como uma operação "indutiva": parte-se de suas expressões particulares para o todo individual. A compreensão superior parte de determinadas manifestações particulares e, por indução, quer tornar compreensível a estrutura do todo individual. Este processo tem por base a compreensão elementar, que torna acessível os elementos básicos para a reconstrução superior de uma vida individual. Na compreensão superior interessa ter acesso à totalidade individual, mas seu interesse não é pragmático, não se deseja o controle técnico do outro, mas seu reconhecimento humano. O mundo espiritual reúne o "espírito objetivo", o universo cultural, objeto da compreensão elementar, e a força criativa do indivíduo. É na conjunção de ambos que a compreensão em história se fundamenta (Dilthey, 1984).

As ciências do espírito, portanto, se fundamentam na "compreensão empática", elementar e superior, que revela o mundo dos indivíduos e de suas criações. O individual pode ser compreendido graças ao que há de comum entre os indivíduos, mas os indivíduos não se reduzem a esta comunidade histórica. Na compreensão superior pressupõe-se que haja um universal humano, que os indivíduos expressam quanto mais diferenciados sejam de sua comunidade histórica. Há uma conexão entre o universalmente humano e a individuação. A

operação da compreensão penetra em camadas cada vez mais profundas do mundo espiritual, atingindo o universal através da compreensão superior de vidas individuais complexas. Há uma estrutura do universal humano, que se acentua diferencialmente em indivíduos. A compreensão superior tem como tarefa descobrir a totalidade da vida individual nas expressões particulares que se apresentam aos sentidos. Ela dá vida aos dados, articulando-os de tal modo que faz “reviver” a individualidade que é objeto de interpretação. Esta passagem dos dados ao complexo de vida é o que Dilthey chama de “transposição” do eu para o outro. Ao “reviver” a vida do outro, o intérprete se transpõe para seu complexo vital, emprestando-lhe sua própria vida. Graças a esta “transposição”, por exemplo, os versos de um poema são restituídos à vida, o intérprete os recria e eles voltam à vida em seu espírito. O autor original dos versos é outro, mas, ao interpretá-los, relendo-os, ressignificando-os, o eu os “(re)atualiza” e se torna até um coautor. Isto só é possível porque a alma do intérprete (eu) pode reconhecer as experiências internas do outro e revivê-las em seu mundo interior. Na compreensão, o intérprete tem uma presença ativa em relação ao outro, ele dá sua “contribuição” para a representação de um dado conjunto de manifestações de vida, recriando-as e revivendo-as em seu espírito (Dilthey, 1984).

A operação cognitiva chamada “compreensão empática”, fundamento das ciências do espírito, é uma operação inversa ao processo da ação. Ela retroage, é uma retrospecção. Ela segue a linha inversa dos acontecimentos. É somente após terem acontecido que o intérprete pode procurar seu sentido no passado. A compreensão parte da expressão àquele que nela se

expressa. Pela “transposição”, “recriação”, “revivência”, uma atividade recíproca se estabelece entre as manifestações da vida do que se exprime e a vida interna do intérprete que as compreende. O intérprete busca o sentido do evento ocorrido indo dele às circunstâncias determinadas, aos eventos anteriores e às condições internas dos protagonistas que geraram sua ocorrência. Ele vai do acontecido a seus antecedentes e, após feitas as conexões de sentido, retorna do anterior ao posterior acontecido. Neste retorno, é a própria vida que é revivida. A narração do historiador ou romancista provoca no ouvinte/leitor a “revivência”, que resgata a vida do outro e revela a cada um sua vida determinada, limitada, abrindo possibilidades de experiências não vividas e jamais vivíveis. O leitor/ouvinte assume uma dívida com o historiador e o poeta, porque, limitado em sua existência determinada, ganha a liberdade através da arte e da história. Isto supõe que em toda compreensão haja algo de irracional, como é irracional a própria vida.

A compreensão empática ultrapassa a lógica e se aproxima da ficção e da arte. A certeza final da “revivência” é subjetiva e não pode ser construída apenas por formulações lógicas. Por isso, fundadas na compreensão, as ciências do espírito não têm nenhuma relação com os métodos das ciências naturais. Elas se apoiam em um método original. A compreensão é um processo particular de indução: vê-se nas expressões particulares a presença de um todo, sem negação da singularidade de cada manifestação particular, que já é o próprio todo. A indução compreensiva não leva a uma lei geral, mas a uma estrutura, a um sistema ordenador, que reúne os casos como partes de um todo. A operação compreensiva é uma “hermenêutica” e se assemelha à

leitura e interpretação de um texto, que deve integrar as palavras num sentido e o sentido dos vários componentes do texto na estrutura de seu todo. Numa sequência de palavras, cada palavra é determinada e indeterminada, contendo em si uma variabilidade de sentido. As ligações entre as palavras podem fazer com que elas assumam significados diversos. Destas ligações determinadas nasce o significado. As frases são membros de um todo e só são determináveis a partir do todo (Dilthey, 1947).

Enquanto distinta do conhecimento científico naturalista e da linguagem exata, a compreensão é um processo complexo que não engendra jamais resultados sem equívoco. É uma atividade sem fim, sempre mutante e variada, pela qual nos ajustamos ao real, nos reconciliamos com ele e nos esforçamos para estar em harmonia com o mundo. Para Arendt, o fato de que a reconciliação com o mundo seja inerente à compreensão não significa que “tudo compreender seja tudo perdoar”. O perdão não está ligado à compreensão. O perdão é uma ação única que culmina em um ato único. A compreensão é sem fim e não pode engendrar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois cada um deve se reconciliar com um mundo sempre estranho. A compreensão começa no nascimento e só termina com a morte. Para Arendt, se o totalitarismo, por exemplo, é o evento central de nossa época, compreendê-lo não seria perdoá-lo, mas nos reconciliar com um mundo onde tais eventos são possíveis. O totalitarismo emergiu de um mundo não totalitário, compreender este processo é compreender a nós mesmos. Só a compreensão pode oferecer um sentido ao vivido e se esta teoria da história alemã manteve relações próximas ou distantes com o projeto

nacionalista alemão, para “compreendê-la”, não se pode evitar a abordagem deste seu envolvimento político (Arendt, 1980).

O conhecimento e a compreensão são coisas distintas, mas ligadas em um “círculo hermenêutico”. A compreensão é fundada sobre o conhecimento e o conhecimento não pode prescindir de uma compreensão preliminar implícita. Esta compreensão prévia é a informação mais segura do que a informação mais segura. A compreensão precede e prolonga o saber. A pré-compreensão que está na base de todo saber e a compreensão autêntica que o transcende têm em comum a condição de darem sentido ao saber. A compreensão autêntica volta sempre aos juízos e preconceitos que precederam e orientaram a pesquisa científica. O cientista que desdenha esta compreensão popular, que foi seu ponto de partida, perde o fio de Ariadne do senso comum que é o único que pode guiá-lo em suas conclusões. As interpretações as mais eruditas se apoiam sobre a compreensão prévia. A compreensão é uma “estranha operação científica”: ela se resume à articulação e à confirmação do que uma compreensão prévia, que é sempre voltada para a ação, tinha pressentido no início. Ela não se afasta desse “círculo hermenêutico” como um incessante diálogo entre o humano e o essencial, que sempre recomeça. Segundo Arendt, Salomão pedia a Deus um “coração compreensivo”, o maior dom que um homem pode receber ou desejar. Nem a reflexão e nem o puro sentimento, mas um “coração compreensivo” nos permite suportar a vida em comum com estes eternos estranhos que são os outros e nos tornar suportáveis a eles. A compreensão é capaz de imaginar a estranha obscuridade e densidade que envolve a realidade

humana interna. A imaginação é ao mesmo tempo irracional e o outro nome de “visão clara”. É a razão em sua mais alta expressão. Sem esta imaginação, que é a verdadeira compreensão, nós nos perdemos no mundo. Ela é nossa única bússola (Arendt, 1980).

Enfim, para Dilthey, o que pode a compreensão apreender? Qual é seu conteúdo específico? Seu objeto são as *expressões e manifestações humanas que constituem o mundo histórico-espiritual*. Compreende-se uma expressão não como um dado físico, mas como um sinal, um símbolo, uma mensagem de um sujeito, que possui uma vida mental, uma experiência interna. Ela é o conhecimento dos atos, conteúdos e condições da vida mental. Esta vida mental não é uma consciência sem corpo, puro espírito, mas um trabalho concreto do espírito em circunstâncias dadas, em situações históricas concretas. A vida do espírito é interior e a compreensão empática é a apreensão dessa interioridade da vida, a partir de suas manifestações objetivas. A compreensão tem uma relação especial com o “fazer humano” como criação. Uma criação é a manifestação externa de uma vida interior. Como Vico, Dilthey dá um *status* privilegiado ao conhecimento do que foi feito pelo homem. Para ambos, conhecimento e criação estão interligados e talvez só o que o espírito humano criou possa ser conhecido. A compreensão apreende as criações humanas, o “fazer” criativo dos homens. A maior produção dos homens é a sociedade e sua história, que são o objeto específico das ciências humanas. Estas só podem realizar sua tarefa recorrendo ao seu modo próprio de conhecer, a compreensão empática (Ermarth, 1978).

A compreensão, em Dilthey, é ao mesmo tempo “experiência e conhecimento”. Enquanto *experiência*, o

objeto é tacitamente reconhecido antes de ser conhecido explicitamente. Ela é ao mesmo tempo conhecimento e uma relação viva com o mundo humano. Nela, reconhecemos mais o mundo do que o conhecemos. O sujeito parece ter um sentido primordial e global do mundo, que posteriormente é trazido à consciência explícita pela ciência, enquanto análise, classificação, comparação, verificação. Mas, a ciência depende desse sentido original e deve retornar sempre a ele. A ciência não pode estar acima, indiferente, estranha a esta relação viva com o mundo. Por mais sofisticado, artificial e críptico que seja um enunciado científico, ele só será válido se puder ser traduzido em uma linguagem da experiência, se esta o exigir. A ciência, que é uma criação humana, jamais controlará a compreensão como experiência primeira do mundo e se um dia vier a controlá-la, como desejam seus cultuadores, seria extremamente grave para a sobrevivência livre, pacífica e feliz dos homens. Enquanto experiência, a compreensão é sobretudo *o reconhecimento* das relações vividas compartilhadas por sujeitos humanos. Enquanto *conhecimento*, a compreensão é o autoconhecimento da experiência vivida, uma relação entre a experiência vivida e o autoconhecimento da vida, relação estruturante do método específico das ciências do espírito (Dilthey, 1947).

Enfim, na compreensão, as ciências do espírito se distinguem das ciências naturais porque procuram um “sentido”. Esta foi a intuição de Dilthey, muitas vezes repetida, desde a sua *Introdução às ciências do espírito* (1883). Para ele, no mundo histórico, o material físico é secundário, é a mensagem que deve ser apreendida. O homem é o único animal capaz de dar “sentido”, isto é, *orientação e significado*, a seus impulsos naturais. Como

um “raio de sol que reflete e desvia a sua trajetória ao incidir sobre uma superfície espelhada”, as forças naturais são redirecionadas e reorganizadas quando incidem sobre a consciência humana. No mundo histórico-espiritual, o das inter-relações entre os indivíduos humanos, ocorre intensamente um fenômeno que talvez até ocorra na natureza, mas em níveis insignificantes. Este fenômeno especificamente humano é misterioso, enigmático, pois parece constituir uma descontinuidade com a natureza. Trata-se *da comunicação*, *do diálogo entre sujeitos* que trocam mensagens, sinais, informações e que dizem um ao outro o que pensam de si mesmos, do outro e da natureza! Este “mundo subjetivo”, em que cada indivíduo é um centro, um início, só pode ser apreendido pela compreensão empática. Para Dilthey, tratar o mundo humano sem empatia seria tratá-lo como natureza, o que seria equivocado e infecundo. A natureza não é sujeito. As tendências naturalistas das ciências humanas, o behaviorismo, o positivismo, tentaram tratar o mundo humano causalmente, estatisticamente, mas os sinais e mensagens humanas são “criativos”, isto é, inantecipáveis, incontroláveis, inexplicáveis por leis naturais. Alguém, por exemplo, afirma Dilthey, diz que está com fome e recusa um alimento disponível, carne de porco ou de vaca, por motivos religiosos. A vida histórica não se reduz à biologia (Dilthey, 1942, 1947).

A “empatia” é, portanto, o método adequado à especificidade do objeto das ciências histórico-sociais, porque permite apreender pelo interior o outro e a sociedade. Na compreensão ocorre a rara possibilidade de se compartilhar significados, embora, neste mundo de sentido compartilhado, a compreensão não seja trivial e não problemática como óculos confiáveis. Há distância

entre palavras, gestos e sentido, a linguagem não é transparente e a interpretação de sinais exteriores pode ser uma aventura muito arriscada. Como método das ciências humanas, ela coloca dificuldades que muitos consideram intransponíveis e insuperáveis. Diferenciado da especulação metafísica, este autoconhecimento compreensivo da vida se distingue radicalmente do conhecimento produzido pelo método das ciências naturais. Nas ciências naturais, seu objeto, a natureza, em seus movimentos espaciais, pode ser recortado, comparado, quantificado, classificado, explicado por leis. O movimento dos astros em todo o universo está submetido à única lei da gravitação e podemos calcular seus movimentos e prevê-los. As ciências humanas, para Dilthey, não trazem à inteligência tais satisfações. As dificuldades que põem o conhecimento de um único indivíduo são multiplicadas por sua variedade infinita, por sua singularidade, na sociedade. Entretanto, para ele, essas dificuldades se encontram compensadas por uma enorme vantagem (Rickman, 1979).

A tese de base da compreensão empática, ele a expõe assim:

> eu que vivo, de dentro da minha própria vida, eu me conheço, sou um elemento da sociedade; eu sei que os outros elementos desse organismo são do mesmo tipo que eu e por isso posso representar a sua vida interna. Posso então compreender a vida da sociedade. O indivíduo é, de um lado, um elemento nas reações da sociedade, o ponto de cruzamento dos diversos sistemas de reações da sociedade, e de outro, ele é a inteligência que contempla esse conjunto e quer penetrar o seu mistério.

Por ter acesso interno a si, o indivíduo teria acesso à vida interna do outro. A causalidade natural é substituída por uma estrutura compartilhada de representações, sentimentos e motivos. E não há limite à riqueza que se manifesta nestas “reações”. A faculdade de compreender nas ciências humanas põe em jogo a totalidade do ser humano, elas se interessam pelo que é singular e empírico no mundo do espírito. Nas ciências humanas, o vigor da inteligência não basta, o sujeito do conhecimento deve possuir certa riqueza de experiências vividas pessoais e a sensibilidade à presença da alteridade (Dilthey, 1942, v. 1).

Para explicar a natureza da compreensão, Dilthey emprega termos como *transposição*, *transferência*, *(re)subjetivação*, *revivência*, *recriação*, *reanimação*, *representação*, que revelam um processo de identificação empática entre o sujeito vivo (presente) e o objeto-sujeito vivido (passado). O sujeito só conhece aquilo que pode reviver, reanimar, em seu espírito. Na compreensão, “conhecer é reconhecer”. O prefixo da compreensão é o “re”, que exprime uma (re)ocorrência no espírito do sujeito do conhecimento da experiência vivida que quer conhecer. Seus conceitos gerais não derivam de formas *a priori*. No mundo da experiência vivida, é impossível ser puramente indutivo, dedutivo ou descritivo. O curso do conhecimento não possui as bases transcendentais kantianas. Para Ermarth, no entanto, Dilthey admitiria um *a priori*: os conteúdos silenciosos, tácitos, da experiência vivida contra as formas puras da razão. Nossa compreensão imediata de nossa vida interna seria a precondição da compreensão do outro e do conhecimento científico metódico das ciências humanas. O conhecimento silencioso e não percebido, mas vivido e eficaz, a compreensão elementar cotidiana,

seria a fundação *a priori* da compreensão superior. O que incluiria a perspectiva de Dilthey sobre a compreensão, segundo Ermarth, em certo "transcendentalismo neokantiano", pois a experiência interna se apresentaria como uma precondição *a priori* da compreensão da sociedade e do outro (Dilthey, 1984; Ermarth, 1978).

Para Dilthey, a *verstehen* está implícita na vida. Ela é sobretudo uma prática que permite a consciência que a vida toma dela mesma. Os indivíduos se orientam uns em relação aos outros por meio de um tácito processo interpretativo. A vida parece inapreensível, difícil de conhecer, não por ser misteriosa, mas porque familiar e comum. A compreensão é onipresente nas situações humanas, nas relações humanas, tornando-as tacitamente reconhecíveis e praticáveis. A expressão da vida (outro) e a compreensão (eu) não estão separadas, mas relacionadas reciprocamente. Os indivíduos estão impregnados uns dos outros. *Só se pode compreender uma expressão da vida; só uma expressão da vida se dá à compreensão* e somente por abstração que a expressão pode ser separada da compreensão. Esta unidade expressão-compreensão é mais intensa no mundo familiar, cotidiano, que não é conhecido, mas "reconhecido". Nós respiramos na compreensão elementar. Quando ela falta é que a conhecemos. Ela é implícita e silenciosa. Na vida cotidiana, a compreensão raramente é articulada em discurso, mas é a "estrutura da vida". É uma experiência humana tão permanente, tão estruturante da vida, que pode ser descrita mesmo como o "chão da vida". E podemos exercê-la plenamente sem nenhuma teoria! A compreensão elementar é pré-teórica. Embora tácita, a *verstehen* não é esotérica ou privada, não é um processo místico. A compreensão

seria o conhecimento daquilo que já conhecemos. É conhecimento prático, ativo, e reconhecimento reflexivo. Ela seria uma redescoberta do eu no você, consolidando a comunidade das pessoas. A comunidade de pessoas engendra esta relação cognitiva especial, que não pode ser resolvida na dicotomia sujeito-objeto da epistemologia convencional, embora haja um objeto para a compreensão. Na vida, sujeito e objeto formam uma unidade na diferença eu-outro, a compreensão do outro é motivada pela busca e conduz à compreensão de si (Ermarth, 1978; Ricoeur, 1983).

Weber *versus* Dilthey: a "sociologia compreensiva" cria conceitos e tipos lógicos

Weber apresenta uma visão mais racionalista da compreensão. Neokantiano, para ele "compreender" não se restringe à "empatia", pois seria ainda uma imprecisa e incontrolável operação psicológica. A "compreensão científica" deve ser uma operação lógica e técnica, não podendo se fundamentar em *pathos*: "antipatias", "apatias", "simpatias" ou "empatias". A cada um seu afeto e o objetivo das ciências sociais não é conhecer e discutir afetividades, mas a racionalidade das ações sociais. Não importam os sentimentos dos protagonistas da guerra, mas a "lógica da guerra". A sociologia compreensiva tem como meta a compreensão interpretativa da ação social, para conhecer suas causas, curso e efeitos. A "ação social", objeto da compreensão, é toda conduta com orientação subjetivamente inteligível, toda conduta humana cujos sujeitos realizam um sentido subjetivo pretendido. A ação social é uma atividade de sujeitos racionais, que realizam uma intenção e, por isso, é inteligível e se dá à compreensão.

Na “ação social”, a “sociologia compreensiva” privilegia o indivíduo, porque só o indivíduo é capaz de articular meios e fins na realização de ações com sentido, intencionais. E, mesmo quando analisa instituições, grupos, nações, ela pensa com a lógica individual (Weber, 1992c).

Para Weber, Dilthey estava errado: a psicologia não pode ser o fundamento da compreensão. O psicologismo não é uma boa orientação metodológica, pois nem tudo que não é físico é psicológico. A ação não tem motivações psíquicas, paixões, mas finalidades lógicas. A “sociologia compreensiva” interpreta a ação com sentido subjetivamente pretendido, realizada por um indivíduo (outro), que se torna subjetivamente compreensível (intérprete). Há ações sem sentido subjetivo elaborado que dificultam a compreensão como as experiências místicas, que não são compreensíveis ao não místico. Ao tornar-se místico o intérprete passa a compartilhar o misticismo, mas se vê impedido de compreendê-lo. Compreender não é participar. Não é preciso ser César para compreender César, isto é, não é preciso ter tido uma experiência pessoal para compreender uma ação. E compreender César não é tornar-se César, o que seria impossível. A empatia, o “colocar-se no lugar do outro”, como fundamento da compreensão, é só uma estratégia cognitiva e não uma coincidência ontológica com a alteridade. Se esta coincidência ocorresse, seria o fim das ciências do espírito, a prova cabal da impossibilidade de se conhecer o outro e suas manifestações de vida, pois o sujeito intérprete, tragado e fagocitado pelo sujeito-objeto, não falaria mais sobre ele, mas se fundiria a ele. A relação cognitiva, que supõe a diferença entre o sujeito e o objeto-sujeito, se dissolveria. Para Weber, esta compreensão

racionalmente conduzida consiste apenas no domínio intelectual do contexto de sentido da ação. Ela é só um discurso sobre o outro e não sua “revivência”. Sua prova empática restringe-se a uma participação projetiva na conexão de sentimentos nela vivida e não poderia ser a “fusão” do eu com o outro, que seria a eliminação do intérprete (Weber, 1992c).

A operação da “empatia” é delicada e, para os mais céticos, inclusive Weber, impossível! É difícil ou até impossível “pôr-se no lugar do outro”, que tem valores muito diferentes dos nossos e porque é sobretudo “outro”. E quando se consegue alguma empatia, na verdade obteve-se somente uma compreensão intelectual. Weber distingue uma compreensão direta e não ambígua, por exemplo, 2 + 2 = 4, de uma compreensão explicativa ou motivacional, por exemplo, aqueles 2 + 2 = 4 em seu contexto determinado. Intelectualista, para ele compreendemos uma ação plenamente racional e inteligível articulando adequadamente seus meios e fins. Para Weber, para compreender pode-se recorrer à construção do “tipo ideal” de uma ação puramente racional. O desvio do tipo poderá também ser compreendido e será atribuído a fatores irracionais. A ação racional construída como tipo ideal permite medir as alterações/desvios irracionais. O tipo ideal é uma construção racional, uma hipótese, que permite abordar e apreender o real. É uma construção racional que permite conhecer fatores irracionais. Só há inteligibilidade no mundo humano se o fenômeno a ser conhecido é relacionado a algum sentido, e o sentido, em Weber, é uma construção lógica, ideal, proposta como hipótese pelo sujeito/intérprete, e não uma teleologia metafísica. Embora se mantenham ainda em Weber as marcas do idealismo alemão, ele declara não

ter uma visão racionalista da história. Para ele, a "sociologia compreensiva" é uma ciência social, que busca a interpretação da conduta humana inteligível, indo além do sentido pretendido, declarado pelo agente, para descobrir sua motivação mais profunda, inconsciente, as pressões sofridas pelo agente por outros agentes em um determinado contexto. As ações mais ou menos semelhantes podem ter motivações distintas e, por isso, raramente podemos estar seguros de nossas interpretações. Estas só são hipóteses plausíveis e não uma apreensão do real tal como ocorrido. O curso real dos eventos só é explicável se comparável a uma construção ideal e, então, se verificam os desvios e seus fatores (Weber, 1992a).

No entanto, apesar de não pretender mais filosofar sobre a história, pode-se perceber ainda em Weber as marcas de seu ambiente intelectual alemão. Weber é ainda um filósofo da história alemão e sustenta uma visão racionalista do homem e da história, apesar de declarar o contrário. Para ele, o "antideterminismo" (ausência de leis) como especificidade do mundo humano não é o pressuposto do método histórico. O método compreensivo pressupõe a liberdade do querer, mas a "liberdade" não é idêntica à irracionalidade da atividade. A capacidade de desviar de toda previsão é privilégio do louco. O homem livre age racionalmente, somos livres quando visamos um objetivo logicamente consciente, com os recursos e meios mais adequados, sem a pressão físico-química das emoções, sem as perturbações do juízo. Para ele, se a história só lidasse com a atividade livre, isto é, racional, sua tarefa seria facilitada, pois poderia inferir de forma unívoca o objetivo, o motivo e a máxima do agente a partir dos meios postos em ação e todas as irracionalidades

estariam eliminadas. A ação livre é teleologicamente produzida. Os indivíduos são “prisioneiros da razão”, e, por isso, são livres! Liberdade é igual a exercício irrestrito da razão. Se a razão sempre predominasse, a história lidaria com ações transparentes, livres. A significação da ação apareceria cristalinamente na própria ação. Mas a ação é prejudicada por irracionalidades, desvios, dificultando sua compreensão. Contudo, apenas para dialogar com Weber, pode-se confundir a “necessidade da liberdade racional” com o “determinismo das leis naturais”? A razão como liberdade pode ser reduzida a um “determinismo natural”? (Weber, 1992a).

A solução que Weber oferece para compreender a ação perturbada pela irrazão é a neokantiana “Razão pura”, o tipo ideal. Um tipo ideal é uma síntese, um quadro ideal não contraditório de relações pensadas, uma utopia lógica, uma forma, uma construção de realidades objetivamente possíveis, um meio de conhecimento, um conceito limite, puramente ideal, visando a apreensão de individualidades históricas. Ele não avalia, não é uma utopia ética, um imperativo categórico. É perfeito apenas logicamente. As ciências sociais, pela construção conceitual de seus objetos, elaboram racionalmente o intuitivo, produzindo juízos logicamente válidos. A construção conceitual é a única via para a superação da obscuridade retórica e determina clara e rigorosamente a diferença entre pontos de vista possíveis. Na “razão pura” do tipo ideal faz-se aparecer a linha quase imperceptível que separa ciência e crença. Para Weber, só a ciência pode oferecer isso: conceitos e juízos que não constituem e não copiam a realidade empírica, mas que permitem ordená-la pelo pensamento de maneira válida. Se for construído pelo

trabalho teórico e técnico, por conceitos e tipos, sem juízos axiológicos, e evitando toda "*pathos-logia*", o conhecimento científico produzido pelas ciências humanas será sério e incondicionalmente válido. Ele poderia concluir afirmando que, baseadas na "empatia", a história e as ciências humanas se transformariam em ciências tão sérias e técnicas quanto a "patafísica"! (Weber, 1992).

Dilthey *versus* Weber: a "ciência-arte" da história cria tipos poéticos

Weber teria razão contra Dilthey? Um conhecimento empático-psicológico da alteridade singular poderia ser considerado um "método científico"? Haveria lugar para leis e conceitos nas ciências do espírito? A individualidade seria abordável pela conceptualização, que é uma generalização? Seria possível criar conceitos para o conhecimento do singular? Eis um problema teórico que Dilthey talvez não tenha resolvido, o das relações entre a compreensão da alteridade singular e a exigência científica de submeter o singular a generalidades. Para ele, as ciências do espírito têm como objeto a individualidade, produzem a individuação, o que parece opô-las ao método científico naturalista. No entanto, para serem consideradas "ciências", mesmo diferenciadas das naturais, elas precisariam incluir em sua teoria a busca de regularidades, o conhecimento do geral. Elas deveriam oferecer também a "explicação causal". Há uma tensão entre o aspecto psicológico-histórico e o lógico na compreensão empática, que compromete sua estrutura lógica. Alguns analistas consideram que, em suas últimas análises da *verstehen*, um "segundo Dilthey", o da *Edificação do mundo*

histórico nas ciências do espírito, de 1910, teria elaborado melhor e enfatizado seu componente lógico, para refutar as objeções a seu possível subjetivismo e psicologismo. Dilthey teria então acentuado o conteúdo objetivo, estrutural e social da compreensão, afastando-a dos atos psíquicos e aproximando-a das generalizações exigidas pela ciência. Embora recusasse a formulação de hipóteses, a imitação de estratégias de conhecimento das ciências naturais, ele considerava os estudos humanos como "científicos" porque a compreensão deveria ser a apreensão dos processos mentais objetivados em expressões duráveis. A compreensão deveria tomar como objeto a experiência vivida, real, tal como se apresentava em suas expressões. Assim, ela reproduziria de forma rediviva a vida mesma. Haveria uma coincidência entre o conhecimento compreensivo e as expressões da vida. A "compreensão científica", em um "segundo Dilthey", afirmam, reproduziria o sentido objetivo dado nas estruturas sociais (Mesure, 1990; Dilthey, 1988).

Para Ermarth, esta "compreensão científica" não seria possível e só se pode falar de um "segundo Dilthey" como hipótese e com muita cautela. A compreensão não poderia ser uma cópia integral da vida mental do outro, uma coincidência com seu vivido. Até mesmo em um possível "segundo Dilthey", a *verstehen* não seria uma cópia da realidade mental total. Ela seria, sim, uma "representação estrutural" ou um "modelo inteligível", ou um "tipo ideal", que não seriam da ordem temporal vivida. Na compreensão, o intérprete também constrói seu objeto, criando um modelo que inclui conceitos e relações gerais. Ele não apreende cada detalhe da experiência, mas um conjunto de relações que formam uma ordem ideal. A apreensão dessa ordem

começa com a “(re)experiência”, mas se transforma em uma representação típica. Entre a experiência vivida e esta “compreensão representativa” há uma relação fundamental de dependência recíproca. Na compreensão há um desvelamento progressivo da experiência vivida a ela mesma, sua obscuridade é esclarecida, seus erros são retificados. A experiência vivida é ampliada e aperfeiçoada através da compreensão de outras pessoas e inversamente as outras pessoas são compreendidas pela mediação de nossas próprias experiências vividas. A compreensão amplia sempre mais o campo do saber histórico graças à utilização mais intensa das fontes, que revelam um passado até então incompreendido, e ao progresso da história mesma, que produz novos eventos e aumenta o objeto da compreensão (Dilthey, 1988, 1947; Mesure, 1990; Ermarth, 1978).

Em Dilthey, a compreensão aborda o singular, busca apreender individualidades, produz a individuação, mas não deixa de recorrer a *tipos gerais*: tipos de ações, de gestos, modelos de relações sociais. O individual é representável por “tipos”, que estabelecem conexões regulares entre características específicas e qualidades de um dado estado. Dilthey precede Weber na construção de tipos ideais, mas não aceitaria, provavelmente, o sentido do tipo ideal como “utopia lógica”. Para ele, o tipo é uma “criação” do intérprete, que reúne lógica e *pathos*. A verdade histórica não exclui totalmente a ficção, pois a imaginação do historiador/leitor não só participa como se “incendeia” na abordagem da alteridade. Ao apoiar o conhecimento histórico em “tipos criativos”, ele se opunha também ao desejo de objetividade de Ranke, pois enfatizava a necessidade de o historiador partir de sua própria subjetividade. Para ele, compreendemos quando damos

forma universal a nosso mundo interior virtual, ou seja, quando criamos tipos humanos reconhecíveis, sobretudo, quando representam uma vida completamente diferente da nossa. Aplicado a novos casos, o raciocínio por analogia se torna um tipo de indução. Então o processo de conhecimento da compreensão seria um tipo de indução, que não leva a uma lei geral, mas a uma estrutura, a uma unidade construída: um “tipo”. É esta a forma pela qual a arte, sobretudo a poesia apreende o que se repete nas diferenças do mundo humano histórico. A referência “científica” de Dilthey para a criação de tipos nas ciências humanas é a obra de grandes dramaturgos e poetas, como Shakespeare e Göethe. Dilthey resolveu a questão da relação entre individualidade e generalidade na compreensão de outra forma. Para ele, foi a poesia que criou esta expressão: “tipo ideal” (Suter, 1960; Weber, 1992a).

Para Dilthey, a inteligência da vida repousa sobre a colaboração entre a arte, a ciência e a filosofia. A “expressão” *tipo* na arte designa o que sobressai do comum e conserva ainda seu caráter de imaginado. Shakespeare forneceu tipos passionais. É a visão típica que permite representar a vida em suas diferenças e similitudes. O tipo preenche o mesmo papel do conceito: condensa a experiência penetrando-a com a inteligência. O tipo é uma representação geral que produz a individuação na arte e na compreensão histórica. A poesia não pode copiar simplesmente as coisas, todo esforço lógico é dominado pela subjetividade que o realiza. A representação geral da individuação tem sempre condições subjetivas, pessoais, nacionais, históricas. Shakespeare revela os personagens como nós descobrimos o outro na vida real, do exterior para o

interior. Ele mistura o cotidiano e a marcha da ação. Shakespeare criou tipos de homens, de mulheres, de reis, de religiosos, de criminosos, entre os quais se distinguem o ambicioso, o avarento, o ciumento, o tirano, o santo, o sanguinário, a esposa fiel etc. (Dilthey, 1947, 2 v.).

A relação de um intelecto criativo, construtor de tipos ideais, com as experiências da vida, deve existir em todo grande poeta e historiador. Os personagens, as ações, devem ser construídos por ele com a ajuda de representações gerais da vida. O que é representado deve emocionar a alma do leitor ou auditor. Isto não é possível enquanto simples particular, porque não se apreende o particular. Se quiser emocionar o espectador, o autor deve generalizar, eliminando o contingente, pondo em relevo o que é essencial e significativo para o sentimento da vida. Ele deve estabelecer alguma afinidade entre a vida de seu personagem e a do espectador. O espírito e o coração dos leitores se prendem então às imagens que ele apresenta, porque, reconhecendo-as, as tomam por vivas e sentem seu coração bater mais forte. Nestas imagens, eles encontram o que há de mais profundo em sua própria natureza. Por isso, as obras dos poetas e historiadores são também “universais e necessárias”: *universais*, porque todo coração sensível pode reviver a obra por um tipo de imitação e fruí-la; *necessárias*, porque a obra se impõe ao leitor/espectador com a mesma força com a qual o poeta/historiador a criou. O essencial se separa do real quando estas exigências são satisfeitas. Dilthey designa sob o nome de “tipo” o essencial assim extraído da realidade, uma “imagem viva” do real.

O pensamento engendra “conceitos”; a criação artística, “tipos”. Estes envolvem um máximo de dados da experiência, em vista de uma representação do diverso em uma imagem exageradamente típica, que torne clara e inteligível sua significação. As experiências menos notáveis e misturadas à vida tornam-se então representáveis. Tudo é típico na obra poético-histórica: os caracteres, as paixões, as ações. No tipo, tudo que é indiferente ou contingente é eliminado e cada fator é levado ao máximo de sua realidade e eficácia. A história, na medida em que cria tipos para pensar a vida dos homens, aproxima-se da poesia, da literatura, da dramaturgia. E realiza a seu modo aquilo que é exigido pela ciência: a subsunção do singular ao geral. Mas, pela construção de tipos, como o poeta, o historiador o faz de forma criativa, imaginativa, viva. O conceito lhe parece uma generalização excessivamente abstrata e, para a especificidade das ciências humanas, uma forma inadequada para o conhecimento da vida (Dilthey, 1947, v. 2).

Portanto, para Dilthey, quem está errado é Weber: a abordagem conceitual não constitui o “fundamento científico” das ciências do espírito, mas a “empatia”, a apreensão de um estado psíquico em sua totalidade individual, a capacidade do intérprete de reencontrá-lo, revivendo-o. A reprodução do conjunto da vida psíquica não é feita por simples operações lógicas, mas por um tipo de “revivência”, de encenação imitativa da vida. A exegese científica ou interpretação tem sempre algo de genial, por não se reduzir a operações lógicas. Na compreensão empática e típica, a vida apreende a vida e este processo não tem limite. Nas ciências do espírito, uma coesão se mantém entre a vida e a ciência. A conceptualização que pode existir nestas ciências é

determinada pela vida mesma. As artes representativas, a poesia, a literatura e o teatro, por criarem tipos, prepararam o caminho do estudo científico do mundo histórico. Contudo, ao surgirem, as ciências humanas não tornaram aquelas artes desnecessárias. A arte conservou seu próprio valor mesmo quando a ciência estuda seu domínio. Nenhum pesquisador pode esgotar o que o artista tem a dizer sobre o conteúdo da vida. Não é raro que grandes historiadores tenham começado por ensaios poéticos. E poetas eminentes deram um impulso forte à história. A arte representativa, praticada por poetas e historiadores, amplia o horizonte de nossa existência. Reproduzir a experiência do outro não é apenas analisá-la com conceitos, realizando operações lógicas, mas revivê-la, reconhecendo-a pela mimese de seus sinais, movimentos, gestos, formas e fins. Por isso, talvez, o teatro, a literatura e o cinema possam ser vistos como concorrentes das ciências humanas, na medida em que “pensar” não é “viver”. Logo, a ficção não se diferencia muito do pensamento e, enquanto imitação, encenação do vivido, o *pensa e o representa* talvez com muito maior adequação, agudeza e densidade. Dilthey é pioneiro na defesa da tese do “entrecruzamento entre realidade e ficção, entre história e literatura”, uma querela atualíssima (Dilthey, 1988).

Dilthey nos surpreende quando apresenta com tanta clareza e lucidez o caráter quase enigmático, mágico, irracional, do que ocorre na compreensão! É curioso como podemos, em certa medida, ressentir estados estranhos, nos alegrar e sofrer com os outros! Podemos acompanhar a vida do outro como se fosse a nossa, envolvidos por seu drama, emocionados com sua trama, sentados em uma confortável poltrona! A compreensão

depende da simpatia e se, por um lado, não compreendemos pessoas que nos são antipáticas, por outro, a antipatia talvez fosse também uma forma de simpatia! Senão, o tipo antipático seria completamente exterior e não nos ofenderia tanto. No teatro e na história, simpatia e inteligência reprodutiva estão unidas. Nós não representamos apenas abstratamente, conceitualmente, mas “revivemos” os estados psíquicos, a vida interna, do outro. A participação íntima não significa uma identidade de interesse entre o que se expressa e o que o compreende. A vida dele e a minha são individuais e singulares e não poderiam jamais ser idênticas. O ator talentoso não se funde com seu personagem. A identificação com o outro não significa uma fusão. Não é a possibilidade dessa fusão a razão da nossa emoção. É o contrário. Quanto mais uma vida nos toca de perto, mais ela deve ser individual e exterior, outra vida, uma alteridade, para que possamos segui-la com toda segurança, com uma simpatia inteligente e serena. A compreensão revela um parentesco íntimo, uma simpatia, entre o que se expressa e o intérprete. Esta relação íntima é que permite a “transposição” do intérprete em seu objeto-sujeito. Não há procedimento científico generalizante que possa subordinar essa reprodução viva. Ela é o “sonho com o outro” em que mesmo as operações mais abstratas das ciências do espírito devem se apoiar. A compreensão histórica possui algo de irracional, de onírico, como a representação do artista, que não se pode negar que é uma “representação”, isto é, uma “abstração viva”, reconhecível e comunicável, que ensina a ver e a viver. A atividade do poeta/historiador e do espectador/leitor pode ser comparada a um jogo. O que nós fazemos em nossa vida prática e real é sério, é trabalho concreto. O

que só suscita em nossa vida uma atividade serena do espírito é jogo. Este jogo libera nossa alma, que está sempre se consumindo na dura determinação da vida. Na visão típica, a compreensão artística e a compreensão empático-científica das ciências humanas se encontram (Dilthey, 1947, v. 1; Reis, 2005).

Para Dilthey, a compreensão é o caminho real para se desvendar o grande segredo da vida. Ela vai longe no abismo do espírito. Existe em nós uma necessidade de emoções fortes que exaltam a nossa energia. Os homens parecem ter uma sede insaciável de conhecer a vida interior de outros homens ou outros povos, revivendo-os, de compartilhar a alegria e o sofrimento do outro, de ouvir histórias atuais, passadas ou simplesmente possíveis. Esta tendência secreta existe tanto nos povos primitivos quanto no mundo ocidental atual e é nela que o trabalho do historiador, do poeta, de seus leitores e ouvintes encontra sua base elementar. A *compreensão do outro e de suas manifestações de vida* parece movida pela lógica do desejo do outro. O outro como objeto de conhecimento se confunde com o outro como objeto de desejo. Há na compreensão do outro algo de irracional, que o raciocínio apenas lógico é incapaz de eliminar e nem seria desejável que eliminasse. A vida tem um caráter de pulsão irracional, que aparece também em seu conhecimento. Somos empurrados por obscuros instintos, seja no vivido, seja em seu conhecimento. A poesia nasce da necessidade de exprimir o vivido interior. Contudo, por mais emocionante que seja um poema e real que ele pareça, não perderemos o sentimento de que é uma ficção, o que nos permite passar muito mais rápido de um estado afetivo a outro do que na vida efetiva. Toda obra viva, mesmo sendo ficcional, encontra sua matéria em alguma coisa de

vivido, de efetivo, e só exprime o vivido. A poesia é uma "abstração viva" que produz a catarse no leitor/espectador. Não se deve procurar nenhuma ideia abstrata na poesia. Esta se realiza na alma do espectador comovido como uma unidade de experiências vividas profundas, que só se referem à imaginação e ao sentimento (Dilthey, 1947, v. 2, 1984; Reis, 2005)

O conhecimento do outro na história e na arte inclui o irracional, na medida em que a imaginação tem um importante papel. Ele não resulta de uma construção exclusivamente teórica do real, mas de um tipo de participação empática no espetáculo do mundo e da história. A compreensão histórica e psicológica é semelhante à visão poética: depende do gênio do intérprete. O historiador, o psicólogo e o artista recorrem à reconstrução típica, que não é uma reprodução servil da realidade, mas uma acentuação dos traços dominantes. O tipo se diferencia do conceito, embora seja uma generalização, por ser uma "criação original", uma "imagem ideal", e não somente uma construção lógica. Não se trata apenas de observar o que se repete nos indivíduos, mas de criar "imagens ideais" que sublinhem sua originalidade e unicidade. As ciências do espírito são possíveis porque, na compreensão, o intérprete é um complexo vital com inerentes possibilidades de vida. O leitor se projeta na obra do poeta ou na ação histórica. O poema e o evento retornam à vida na medida em que o intérprete apreende a estrutura interior da experiência vivida da qual emergiram. O eu "viaja" nas situações vividas pelo outro, mesmo se são absolutamente alheias a sua vida cotidiana. Junto com o outro, o eu sofre, ama, deseja, combate, morre: faz a catarse de sua vida determinada, reconhecendo suas próprias possibilidades de vida,

ampliando o horizonte de sua vida real. A obra do poeta ou a narração histórica estimulam a imaginação da vida em quem os compreende. O eu se transfere em outro complexo de experiências vitais. A compreensão apreende a outra vida mental, reproduzindo-a ou revivendo-a através da *projeção* e da *transposição*. A compreensão vai, primeiro, contra a marcha dos eventos, do exterior ao interior. “Revivê-los” é retornar do interior ao exterior, recriando-os em sua direção original, avançando junto com a personagem ou com a história. A “revivência”, que é uma operação cognitiva, é plena no espírito do poeta, do historiador e de seus receptores, o espectador e o leitor. A compreensão é uma operação cognitiva que emociona o autor e o espectador, que se veem diante e sentem a presença da alteridade (Dilthey, 1947, v. 2; Ricoeur, 1983; Reis, 2005).

O bom historiador pode reviver tão bem a situação que examina, que passa a contribuir, preenchendo lacunas, dirigindo a cena como um diretor teatral. O bom leitor não só é capaz de recriar o que o historiador criou, como de compreender o evento melhor do que o próprio historiador que o narrou. A capacidade de contribuição do poeta, do historiador e do leitor é tal que traços apenas sugeridos em um desenho animado, ou em uma pintura impressionista ou abstrata, ou em um poema fragmentado, ou em um vestígio histórico arruinado podem se tornar tão reais quanto o vivido! Nenhum filme apresenta integralmente sua trama. O diretor apenas esboça uma ordem das imagens, acrescentando uma trilha sonora, que faça o contorno e dê relevo às cenas, direciona as luzes em determinados ângulos, cria imagens que reúnem e separam cenas, aproximando-as, sintetizando-as. Os atores apenas

fingem que estão lutando, amando, trabalhando, criando. E o espectador mergulha naquela “realidade”! Nenhuma história do Brasil é completa, absoluta, mas o leitor brasileiro preenche lacunas, impregna e completa com sua emoção os traços apenas sugeridos pelo historiador. Por mais que se reivindique “lógica” para as ciências humanas, não há como negar: revivemos, reproduzimos, irracionalmente, em nosso espírito a vida do outro. Vamos além de nossa vida real, enriquecendo nossa vida interna com a experiência do outro. A vida de cada um é limitada, mas, pela revivência, o horizonte da vida determinada se abre. Um exemplo de Dilthey: não sou religioso, leio Lutero e me aproximo da experiência religiosa. Posso até descobrir a minha fé! Outro exemplo: vivo no século XX, pesquiso sobre Roma e me aproximo da vida romana dos primeiros séculos da era cristã (Dilthey, 1984).

Esta é a tese epistemológica diltheyana sobre a especificidade das ciências humanas: *o homem pode experimentar a vida de outro homem pela imaginação*. Ele o pratica cotidianamente. A compreensão o liberta da realidade de sua vida limitada e determinada e lhe permite comunicar-se com o outro. Portanto, o conhecimento da vida humana, as ciências humanas são possíveis, porque a “operação cognitiva da empatia”, o “pôr-se no lugar do outro”, é possível. E mesmo nas mais abstratas elaborações das ciências sistemáticas do espírito trata-se de uma recriação da experiência vivida. Na historiografia, a arte do historiador é perceber no particular a expressão das coisas humanas gerais. Esta forma artística de representar as coisas constituirá sempre a tarefa maior do historiador. Para Dilthey, o projeto histórico-sociológico generalizante, positivista, que emergia em sua época, não conseguiria jamais

eliminar esta “arte da história”. Esta quer apreender a realidade própria do mundo do espírito. Para ele, Weber podia retornar à sua “jaula de aço” da razão: a história põe em movimento nossas faculdades de intuição, que não têm pelas coisas humanas um interesse que se limite apenas ao jogo generalizador do conceito. A história é uma arte, porque, além de representar a vida, ela proporciona um verdadeiro prazer, a alegria de vibrar simpaticamente com a vida de outros homens em outras épocas. O intérprete se emociona na compreensão do outro. *É esta a maior recompensa do trabalho histórico. O verdadeiro historiador se dá totalmente a esta tarefa: a emoção da compreensão da vida do outro/passado*. Seu esquecimento de si, inicial, torna-se, depois, uma intensificação de si. Suas faculdades íntimas tornam-se capazes de apreender a totalidade do mundo histórico. Nesse universo de forças morais, neste mundo histórico-espiritual, os fatos singulares, únicos, tomam toda outra significação que no mundo natural exterior (Dilthey, 1947; Reis, 2005).

Para o historiador nato, apreender a vida do outro não é um meio, mas um fim que se basta. A arte do historiador, o conhecimento do outro passado, não é utilitarista. A história não “serve” para controlar a vida, o futuro. O historiador é movido por uma necessidade profunda e nobre: oferecer à vida o (re)conhecimento da vida. Quando o leitor revive um passado, que a arte do historiador lhe tornou presente, ele tem a impressão de que recebeu um valioso ensinamento. Quando apreciamos o espetáculo da vida, quando saímos do teatro e do cinema ou de uma discussão viva e competente sobre a conquista da América ou sobre a escravidão no Brasil, impressionados, emocionados, nos sentimos mais reflexivos e vivos. É como se

reaprendêssemos o valor intrínseco da vida e passássemos a compreender melhor e a valorizar a nossa. Sentimos que nosso ser se dilata e que forças psíquicas mais poderosas que as nossas elevam nossa existência. Compreender é restituir a vida à poeira do passado, com um sopro que vamos buscar nas profundezas de nossa própria vida. É preciso que transportemos nosso eu de um espaço a outro, de uma época a outra, de uma situação a outra, de um personagem a outro, revivendo vidas diferentes e contraditórias, para intensificarmos a nossa própria e determinada experiência da vida. A condição psicológica geral que requer uma tal operação é a "imaginação criadora". A compreensão como revivência da passagem do passado ao presente oferece a consciência das mudanças vividas e do que é o *desenvolvimento histórico*. Nós só compreendemos entre os fatos da história aqueles que podemos reviver *a posteriori* com toda a riqueza de nossa alma. Mas, a imaginação a mais viva, a interioridade a mais rica, não é suficiente se não tem "sentido histórico", ou seja, se não percebe a vida como um desdobramento no tempo, como história (Dilthey, 1942, v. 1, 1947, v. 1 e 2).

Apenas para fechar este texto com um pouco de drama, um "golpe de teatro": qual seria a tréplica de Weber? Um "golpe de teatro" ou seria apenas a necessidade da continuidade do debate científico?

Referências

ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Documentário, 1973. 3 v.

_____. Comprehénsion et politique. *Esprit*, Paris, n. 42. jun. 1980.

ARON, R. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemangne contemporaine:* la philosophie critique de l'histoire. Paris: Jean Vrin, 1938.

BOURDÉ, G.; MARTIN, H. *As escolas históricas.* Mem Martins: Europa-América, s.d.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Lisboa: Presença, 1981.

DILTHEY, W. [1883]. *Introduction à l'étude des sciences humaines.* Paris: PUF, 1942. 2 v.

_____. [1924]. *Le monde de l'esprit*. Paris: Montaigne, 1947. 2 v.

_____. *Vida y poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

_____. A compreensão dos outros e de suas manifestações de vida. In. GARDINER, P. (Ed.). *Teorias da história.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

_____. [1910]. *Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Paris: Cerf, 1988.

ERMARTH, E. W. *Dilthey, the critque of the historical reason*. Chicado: The University of Chicago Press, 1978.

FREUND, J. *Les théories des sciences humaines.* Paris: PUF, 1973.

GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

HEMPEL, C. A função das leis gerais em história. In: GARDINER, P. (Ed.). *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

IGGERS, G. *The German conception of history*. Middeltown: Wesleyan University Press, 1975.

_____. *New directions in European historiography*. London: Methuen, 1984.

MEINECKE, F. *El historicismo y su génesis.* México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MESURE, S. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris: PUF, 1990.

PACHECO AMARAL, M. N. *Dilthey, um conceito de vida e uma pedagogia*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1987.

PROST, A. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris: Seuil, 1996.

REIS, J.C. O historicismo: Aron *versus* Dilthey. In: _____. *A história, entre a filosofia e a ciência.* 2. ed. São Paulo: Ática, 1999.

_____. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais.* Londrina: Eduel, 2005.

_____. *História & teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

RICKMAN, H. P. *Dilthey, pionner of the human studies*. London: Paul Eleck, 1979.

RICOEUR, P. *Temps et récit 1*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oublie.* Paris: Seuil, 2000.

SCHNADELBACH, H. *Philosophy in Germany (1831-1933)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SUTER, J-F. *Philosophie et histoire chez W. Dilthey:* essai sur le problème de l'historicisme. Bâle: Becht, 1960.

WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas ciências e políticas sociais. In: _____. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1992a. v. 1.

_____. Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura. In: _____. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1992b. v. 2.

_____. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. In: _____. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1992c. v. 2.

6

Os conceitos de liberdade e necessidade em Marx (1848-1890)

O reino da liberdade começa no ponto em que termina o trabalho determinado pela necessidade; (...) ele é, pela própria natureza das coisas, exterior à esfera da produção material. O homem civilizado tem, tal como o selvagem, que lutar contra a natureza para satisfazer as suas necessidades, tem que o fazer em todas as formas de sociedade e em todos os modos de produção possíveis; com o seu desenvolvimento, esse reino da necessidade natural e as necessidades aumentam simultaneamente: mas as forças produtivas que as satisfazem, essas alargam-se de um modo semelhante. Neste domínio, a liberdade só pode consistir no seguinte: o homem em sociedade, os produtores associados, determinam racionalmente essa troca material com a natureza, submetem-na ao seu controle coletivo, em vez de serem por ela dominados como por um poder cego; realizam-na com os esforços tão reduzidos quanto possível, nas mais dignas condições da sua natureza humana e nas mais adequadas a essa natureza. Mas continua a substituir um reino da necessidade. É para além desse reino que começa o desenvolvimento das potencialidades do homem, que é por si próprio a sua finalidade, que é o verdadeiro reino

da liberdade, mas que só pode desenvolver-se apoiando-se nesse reino da necessidade. A redução do número de horas de trabalho diário é a condição fundamental (Marx, 1982, l. III, v. 6, p. 942).

Introdução

Em que consiste a liberdade? Mostram os dicionários e as histórias da filosofia que o conceito de liberdade variou com extrema fluidez de época para época, de povo para povo, de filósofo para filósofo. São inúmeros os sentidos dados a esta palavra: possibilidade de autodeterminação, possibilidade de eleição, ato voluntário, espontaneidade, indeterminação, ausência de interferência etc. Mas, por mais que variem os sentidos, permanece uma ideia geral de liberdade: o homem é livre, isto é, não é escravo ou prisioneiro. Ele faz o que quer a sua vontade e não o que quer a vontade do outro. Liberdade em geral quer dizer, em suma, ausência de coação externa e exercício indeterminado de uma vontade. Significa autonomia de uma vontade: capacidade do homem de agir ou não agir, sendo livre para escolher.

Mas, dentro deste sentido geral, os filósofos procuraram definir de maneira mais rigorosa a ideia de liberdade. Santo Agostinho, por exemplo, distingue *livre-arbítrio de liberdade propriamente dita*. O livre-arbítrio seria a possibilidade de uma eleição, seria o exercício de uma vontade, e esta pode inclinar-se, sem intervenção de Deus, para o pecado. Pode escolher o pecado. A liberdade propriamente dita seria a realização do bem com vistas à beatitude. Para Santo Agostinho, não há incompatibilidade entre Providência e livre-arbítrio. Pelo livre-arbítrio, o homem pode optar, inclusive, pela

escravidão. O homem livre é aquele que opta por Deus, pela união com Deus.

Santo Agostinho discute a questão da liberdade, de forma mais aprofundada, em sua obra *Del libre albedrio* (“Sobre o livre-arbítrio”). O problema que é posto, no início do texto, é o da responsabilidade ou não de Deus pela existência do mal no mundo dos homens. Seria Deus o autor do mal? Santo Agostinho responde que Deus é o autor do mal como “punição”. Se alguém sofre, Deus o puniu. Mas, do mal como “ação” é o homem, que não agiu retamente, o verdadeiro autor e responsável. O mal é fruto da vontade livre do homem. E o homem não “aprendeu” a pecar, não deve o mal a Deus, mas a si próprio. Por fugir à disciplina e por não ter compreendido a Lei Eterna, peca, isto é, faz o mal. A concupiscência está na origem do mal, não Deus. A Lei Eterna é a razão suprema de tudo. Se for cumprida, premia os bons com uma vida bem-aventurada e virtuosa; se for desrespeitada, castiga com uma vida infeliz e miserável. Essa lei nós a trazemos impressa em nosso íntimo e por ela todas as coisas estão perfeitamente ordenadas.

O homem está perfeitamente ordenado e, portanto, no cumprimento da Lei Eterna, quando “sabe que vive”, ou seja, quando a mente domina nele todos os demais elementos que o constituem. Onde a mente está dominada pelos sentidos, o homem está em desordem. A mente é mais poderosa e nada é capaz de obrigá-la a ser escrava das paixões. Ao contrário, as paixões são dominá veis, apesar de seu caráter aparentemente inescapável. A mente que decide entregar-se à concupiscência é justamente castigada. Vive mal, pois agiu mal. E ela tem o poder de escolher entre o viver de acordo com a Lei Eterna e o viver de acordo com a lei

temporal. Não que a lei temporal se oponha necessariamente à Lei Eterna. Quando a cumpre, torna-se propiciadora do Bem. Há no homem o livre-arbítrio. Ele escolhe entre a Boa Vontade, que consiste em querer a sabedoria e o viver retamente, buscando as Virtudes (Prudência, Fortaleza, Temperança, Justiça) ou a concupiscência, que seria ceder aos impulsos temporais.

O que quer viver reta e honestamente conseguirá um imenso bem. Os homens se fazem dignos de uma vida feliz por sua própria vontade. Os infelizes também queriam uma vida feliz. Entretanto, não optaram pela Virtude. Ambos, o virtuoso e o miserável, queriam o mesmo: uma vida feliz. Divergiram no conceito de "vida feliz". O primeiro optou pela vida virtuosa, conforme a Lei Eterna; o segundo não optou pela desgraça, mas pela vida terrena, que leva à desgraça. Os que optaram pela lei temporal não se livraram da Lei Eterna, e a contradição de seus atos com a lei que está impressa em sua alma torna suas vidas miseráveis. Ao passo que os primeiros procuram não confrontar a Lei Eterna, mas a coincidência da lei terrena com aquela. "A liberdade verdadeira é a dos bem-aventurados, que seguem a Lei Eterna" (Santo Agostinho, s.d.).

Portanto, Deus não está na origem do mal. Nada e ninguém, senão a vontade, pode levar a mente a dominar o corpo e colocar o homem no caminho da ordem eterna ou levar o corpo ao poder sobre a mente e levá-lo à desordem. Deus é fonte de todo Bem. A liberdade humana é um desses bens, embora o homem possa usá-la para o mal. A liberdade é um dos "bens intermediários" (Santo Agostinho, s.d.), oferecidos por Deus ao homem. O movimento que aparta a vontade do Bem Eterno não procede de Deus. Tudo vem de Deus. Se há algo que não vem de Deus, isso vem do nada. E não

se sabe o que é nada, o que não tem ser. O defeito procede do nada e não de Deus.

Entretanto, a infelicidade das almas pecadoras contribui para a perfeição do universo. Se a ordem universal pressupõe a existência de um grande número de seres diferentes, uns mais perfeitos, outros menos perfeitos, as almas pecadoras fazem parte da ordem do universo, como parte de seus seres. A injustiça é um vício previsto na ordem universal. Logo, preserve-se ou não na injustiça, o homem que optou por ela contribui sempre com a riqueza da ordem universal. O livre-arbítrio pode levar o homem ao mal, mas é o que torna um ser superior na ordem universal. É o que o diferencia essencialmente de outros seres vivos e o sinal de sua maior proximidade de Deus. O livre-arbítrio é em si um grande bem e torna-se maior bem quando propicia ao homem a liberdade, que é o supremo bem. Por possuir estes “bens intermediários”, que podem levar ao mal ou ao bem, o homem é o ser mais perfeito na ordem do universo.

Para Santo Agostinho, então, livre-arbítrio é possibilidade de escolha entre a Lei Eterna e a lei temporal. Liberdade é a escolha pela Lei Eterna. Só é livre aquele que a respeita e cumpre: o bem-aventurado e virtuoso. A liberdade é o cumprimento de uma lei que é posta no íntimo do homem por Deus. Se é a liberdade o cumprimento de uma lei, torna-se igual a uma necessidade. Liberdade e necessidade, em Santo Agostinho, estão em relação de constituição recíproca: a lei forja a liberdade, a liberdade pressupõe a lei. Liberdade é igual à contemplação de Deus, à Beatitude, à dissolução na ordem superior do universo. Liberdade é igual a “Cosmos”, “Harmonia”, ou seja, está enquadrada na harmonia universal, cuja fonte última é Deus. Quem

dela se afasta não é livre, embora tenha usado sua capacidade de ir para uma ou outra condição.

Kant, outro exemplo de concepção divergente da liberdade, afirma que o completo determinismo existe na natureza e que a liberdade só aparece no reino da moralidade. A liberdade é uma questão moral. O homem, então, é livre, pois não é uma realidade inteiramente natural. O reino moral, o reino da liberdade, é a sociedade humana. O que distingue, principalmente, o homem da natureza, como ser moral e livre, é que ele pode iniciar novas cadeias de causações, ao passo que na natureza domina a continuidade. A liberdade é, para Kant, um ato de se pôr livre a si mesmo. A liberdade humana se realiza no imperativo categórico moral de Kant, resumível nestas palavras: não tratar o outro como meio, como coisa. Fazer o que manda a Razão; fazer o *dever*, que é dado pela Razão. O homem livre é o homem moral, isto é, aquele que faz o que deve segundo a Razão. E a Razão exige que não se "instrumentalize" o outro, que não se escravize o outro. O homem que não possui escravos é um ser moral e livre.

Hegel, mais um exemplo, concebe a liberdade como a autodeterminação do Espírito.

> Assim como a gravidade é a substância da matéria, assim é a liberdade a substância do espírito. O espírito, segundo a sua natureza, está em si mesmo, i.e., é livre... O espírito tende para o centro, mas o centro é ele mesmo em si. Sou livre quando estou em mim mesmo. Produzir-se, fazer-se objeto de si mesmo, saber de si é a tarefa do espírito (Hegel, 1946:36).

Para Hegel, portanto, ser um ser para a liberdade é o que distingue o ser humano, na medida em que é o

homem o portador do espírito e a liberdade é aquilo que busca o espírito, aquilo para o qual tende o espírito: o centro de si mesmo, a liberdade. Assim, pode-se entender a necessidade na história humana como a necessidade do espírito estar em si mesmo, e caminhar progressivamente — do inferior para o superior, da consciência-em-si para a consciência-em-si e para-si — para o centro de si mesmo, ou seja, para a liberdade. A história humana estaria submetida a uma necessidade: o espírito em busca da liberdade. A história humana — o espírito — caminharia, para Hegel, necessariamente para a liberdade. O espírito objetivo hegeliano é o Estado, o centro do processo histórico. Hegel considera o Estado, o reino do universal, como o "Deus real", o "espírito encarnado". É o local onde o indivíduo goza sua liberdade, enquanto realiza o universal. O Estado é o centro de todas as manifestações de vida, o Espírito concreto em busca da liberdade absoluta.

Em Santo Agostinho, ainda há a possibilidade do livre-arbítrio. Em Hegel, o Espírito determina absolutamente a ação humana. Não há lugar para o livre-arbítrio. Em Kant, embora a Razão determine o dever moral para o homem livre, o homem pode escolher não ser moral e não ser livre, contrariando a Razão. Em Kant, também continua sendo possível o livre-arbítrio. Em Santo Agostinho e em Kant a liberdade consiste no cumprimento da necessidade: a lei eterna, no primeiro, a lei moral, no segundo. Providência e Razão, transcendência e imanência, impõem ao homem as regras da liberdade. Entretanto, sobrevive em ambos o livre-arbítrio: o direito humano de não seguir tais leis e de não alcançar a liberdade. Nicola Abbagnano (1963:738-747) sintetizou o conceito de liberdade em

três principais tendências, no transcurso de toda história da filosofia:

1) *A liberdade como autodeterminação, como autocausalidade.* Desde os gregos até recentemente, muitos filósofos defenderam e defendem este conceito de liberdade. Aqui, só é livre aquele que é causa de si mesmo. O homem é o princípio e o responsável por seus atos. A autodeterminação é concebida como uma experiência interna, como uma criação interior. Liberdade é sinônimo de livre-arbítrio.
2) *A liberdade como autodeterminação de uma totalidade superior (Mundo, Substância, Estado) à qual o homem pertence*. A liberdade do cidadão grego, a liberdade do cristão unido a Deus, a liberdade hegeliana do particular unido ao universal, a liberdade espinosiana do homem dissolvido na substância, são exemplos deste conceito de liberdade. A liberdade é atribuída ao todo e não à parte: não ao homem, mas à ordem cósmica ou divina, à substância, ao absoluto. Aqui, a liberdade humana é uma adesão à necessidade natural ou divina. Só o sábio é livre, pois só ele segue uma vida conforme a natureza ou conforme o espírito. Só ele conhece a determinação e, conhecendo-a, é livre. Em alguns destes sistemas ainda há espaço para o livre-arbítrio, mas, na maioria, não. Liberdade, para estes, não é sinônimo de livre-arbítrio.
3) *A liberdade como possibilidade de eleições: a liberdade é "condicionada", isto é, finita*. Aqui, a liberdade não é puro livre-arbítrio e não é puro conhecimento da necessidade. É a liberdade de escolher dentro de um quadro de possibilidades objetivas. É uma forma de determinismo, mas não de necessidade. Admite a determinação por parte das condições a que responde a atividade humana, sem

> admitir que, a partir de tais condições, a ação possa ser infalivelmente previsível. Neste conceito de liberdade, a ênfase não recai sobre o "querer", mas sobre a "possibilidade de ação", sobre a "potência de agir". A liberdade, aqui, significa "poder fazer". Entretanto, embora "condicione", a realidade exterior não "determina" a ação. Podemos atuar ou não atuar, nós escolhemos. A escolha a ser feita é determinada pelas condições exteriores e principalmente pelas possibilidades futuras que se abrem com nossa ação. Este conceito está presente na ciência deste século, quando se substituiu a ideia de *causalidade* pela de *probabilidade*. Substituiu-se o conceito de *causa* pelo de *condição*. A liberdade humana, enfim, é situada em condições reais, mas a atuação sobre esta situação é fruto de uma livre deliberação.

Eis um resumo da rica síntese do conceito de liberdade na história da filosofia, realizada por Abbagnano. Neste capítulo, defenderemos que Engels, que escreveu mais do que Marx sobre o conceito de liberdade do marxismo, não é marxista, mas espinosiano. Engels e Espinosa podem ser incluídos no segundo conceito de liberdade de Abbagnano e Marx, no terceiro. O que diferencia estes dois conceitos de liberdade são outros dois conceitos: no primeiro, a ênfase recai sobre o conceito de "determinação" e de "conhecimento desta determinação". Há uma rede de causas naturais ou divinas, às quais o homem está submetido. Conhecida esta rede de causas, o homem recupera a liberdade. Esta rede de causas "determina" a ação humana de forma absoluta e elimina o livre-arbítrio. No segundo, a ênfase recai sobre o conceito de "condicionamento" e o "conhecimento deste condicionamento". Entretanto, o conhecimento das

condições exteriores não determina a ação de maneira inescapável, mas apenas a condiciona. Mantém-se o livre-arbítrio, embora condicionado exteriormente. A ação humana é possível, dentro de certas condições conhecidas.[15]

Os conceitos de “liberdade” em Espinosa e Engels

O sistema filosófico de Espinosa constitui uma filosofia da necessidade. Tudo no universo está determinado a agir desta ou daquela forma e não há lugar para a contingência. Em sua Ética, obra da maturidade, ele expõe seu conceito de liberdade: “Na alma, não existe vontade absoluta ou livre; mas a alma é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, e essa, por sua vez, por outra e assim até o infinito” (Espinosa, 1983:116).

Portanto, a alma não é livre. Não pode querer ou não querer, mas é determinada a querer isto ou aquilo por causas também determinadas por outras. Mas, para Espinosa, o homem pode se tornar livre se conhecer a necessidade a que está submetido. Se for sábio, ou seja, se caminhar da submissão às paixões, onde está em estado de completa servidão, para o “amor intelectual de Deus”, será livre. Liberdade, aqui, é contemplação de Deus, é a dissolução na Substância. Mas, para atingir este estágio de sabedoria e liberdade, é preciso passar do conhecimento de primeiro gênero para o conhecimento do terceiro gênero. Assim explica Espinosa este processo de crescimento intelectual, pelo qual se conquista a liberdade.

No conhecimento de primeiro gênero,[16] a que Espinosa denomina “Opinião e imaginação”, o homem conhece pela experiência vaga. A alma conhece objetos singulares que se apresentam aos sentidos, e também

conhece através de sinais ou palavras. É um conhecimento confuso e mutilado, constituído de ideias inadequadas, pois a alma não conhece, por aí, nada de si mesma ou de seu próprio corpo. Este conhecimento é confuso assim, pois a alma percebe a coisa de acordo com a ordem da natureza, é determinada do exterior, pelo choque acidental das coisas, e não é considerada interiormente. Quando é interiormente disposta, então considera as coisas clara e distintamente. Neste primeiro grau de conhecimento, o homem está sujeito às causas exteriores que o dominam completamente. O homem, neste estágio, não age, *é agido*. Está sob o domínio das paixões, dos sentidos, da imaginação. O homem é um escravo cego. Ignora as causas que regem os acontecimentos e é arrastado por eles. Mas, mesmo assim, tem a ilusão de que é livre, pois desconhece as causas que dirigem suas ações.[17] Mas o homem não está condenado a permanecer neste estado de escravidão do primeiro grau de conhecimento. Ele poderá ascender e libertar-se.

O conhecimento do segundo gênero[18] é o conhecimento segundo a Razão. A Razão considera as coisas não como contingentes, mas como necessárias. Eternas. O homem já tem ideias adequadas sobre as coisas e sobre si mesmo. A Razão esclarece as origens das paixões, conhecendo-lhes as causas e os efeitos. O espírito vê o bem e o mal como necessidade universal. A Razão é um sistema de ideias adequadas que nos mostra esta necessidade universal e determina nossa liberdade. Mas, pelo segundo gênero de conhecimento, não se atinge ainda a plena liberdade. Esta só é atingida no terceiro grau do conhecimento, a que Espinosa denomina “Ciência Intuitiva”, ou “Amor Intelectual de Deus”. Esta união com Deus produz a liberdade perfeita,

é o princípio de nossa felicidade e alegria. Quanto mais a alma se expandir neste amor, tanto mais conhecerá e mais liberdade conquistará. “Eis no que consiste a nossa salvação, a nossa felicidade e liberdade: o amor constante e eterno para com Deus.”[19]

Para Espinosa, pois, é livre o sábio, o homem unido a Deus. Entretanto, os homens se julgam livres sem ser sábios, porque são conscientes de suas ações e ignorantes das causas por que são determinados. O homem submetido às afecções não é senhor de si. Está em estado de servidão, pois é impotente para governar suas afecções. O homem livre age segundo a Razão e não faz outra coisa senão agir de acordo com a necessidade natural. O homem livre não pensa na morte, mas na vida. Seu saber é uma meditação sobre a vida. Mas não tem medo da morte. Evita e supera perigos. Age sempre de boa-fé, nunca com fraude. Para chegar a este estado de liberdade, o homem precisa abandonar o primeiro estágio de conhecimento e tornar-se sábio. O homem pode conquistar a liberdade, pode agir no sentido de conhecer a determinação. Esta “potência de agir”, em Espinosa, é a potência de uma ação intelectual, contemplativa. Mas é uma ação. Uma afecção deixa de ser paixão quando dela se tem uma ideia clara e distinta. Quanto mais conhecermos nossas afecções, e isto não significa suprimi-las, mais teremos o controle de nós mesmos, mais conheceremos de nós mesmos, e mais liberdade conquistaremos. Aquele que compreende a si mesmo ama a Deus. Aquele que ama a Deus é livre. E alegra-se por isso. Por se sentir capaz de agir, alegra-se.[20] O esforço supremo da alma é compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. Deste conhecimento provém o maior contentamento da alma. O ignorante, que se acha livre,

é agitado por muitas causas externas, nunca chega a gozar o verdadeiro contentamento íntimo, vive sem consciência de si mesmo e das coisas, enquanto o sábio dificilmente se perturba interiormente, é consciente de si mesmo, de Deus e das coisas. Vive em júbilo interior. O caminho para isto é duro. Mas, termina Espinosa, as coisas notáveis são difíceis e raras.

> A nossa liberdade depende unicamente da qualidade dos nossos conhecimentos, da passagem do plano das ideias inadequadas às ideias adequadas. Que diferença há entre os dois estados do homem? Nas paixões, nas ideias inadequadas, o determinismo impunha-se ao homem; agora, o homem conhece este determinismo, e por isso, é livre. Liberdade é necessidade compreendida (Coelho, 1964:302).

Aí está um esboço do conceito espinosiano de liberdade. Não é minha intenção tratar específica e aprofundadamente do conceito de liberdade em Espinosa. Apenas extraí estas poucas ideias sobre a liberdade em Espinosa para melhor distinguir os conceitos de liberdade de Engels e Marx. E, por meio deste contraste, procurar lançar mais luzes sobre a ideia de liberdade de Marx, o que não é tarefa simples, dada a ausência de uma tematização do problema em Marx.

Engels, resgatando inconfessadamente Espinosa, afirmará ser o conceito marxista de liberdade sintetizável nesta fórmula espinosiana: “a liberdade é a consciência da necessidade”. É saber dos limites, da determinação exterior, para superá-la.

A verdadeira liberdade é inatingível enquanto a sociedade não se tornar racional, ou seja, enquanto as contradições que geram as ilusões sobre o real não tiverem sido superadas. Os homens podem lutar por um

mundo livre, descobrindo o verdadeiro equilíbrio das forças históricas e agindo no sentido dessas forças e não contra elas. “O caminho da liberdade exige o conhecimento da necessidade histórica” (Berlin,1981:69).

O saber, a ciência, torna-se o instrumento de liberdade. Qual é a função, a serventia, o significado do saber? A libertação. Conhecer as leis da natureza e da história humana é o que levará o homem a libertar-se delas. As leis são a manifestação da necessidade; conhecê-las é a chave para o domínio e a superação de suas limitações. No caso da história, somente o conhecimento das leis que regeram a sociedade passada e as que regem a sociedade presente, e as ligações e rupturas entre essas leis, é que possibilitará a intervenção na sociedade, é que permitirá a construção da sociedade nova, desejada, projetada, a ser conquistada. Engels expõe esta sua concepção da liberdade no *AntiDühring* (Engels, 1976:95-96):

> Foi Hegel o primeiro que soube expor de modo exato a relação entre a liberdade e a necessidade. Para ele, a liberdade não é outra coisa senão a convicção da necessidade. “A liberdade somente é cega enquanto não compreendida.” A liberdade não reside, pois, numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas na consciência dessas leis e na correspondente possibilidade de projetá-las racionalmente para determinados fins. Isto é verdade não só para as leis da natureza exterior, mas também para as leis que presidem a existência corporal e espiritual dos homens; duas espécies de leis que podemos distinguir, quando muito, em nosso pensamento, mas que, na realidade, são absolutamente inseparáveis. O livre-arbítrio não é,

> portanto, senão a capacidade de decisão com conhecimento de causa. Assim, pois, quanto mais livre for o juízo de uma determinada pessoa com relação a um problema, tanto mais nítido será o caráter de necessidade determinado pelo conteúdo desse juízo; ao contrário, a falta de segurança que, baseada na ignorância, parece escolher, livremente, está demonstrando que se acha dominada pelo objeto que pretende dominar. A liberdade, pois, é o domínio de nós próprios e da natureza exterior, baseada na consciência das necessidades naturais; como tal é, forçosamente, um produto da evolução histórica.

O trecho acima mostra de maneira indiscutível a posição de Engels sobre a relação liberdade/necessidade. A liberdade consiste em agir com conhecimento de causa, isto é, em agir com conhecimento das limitações impostas pela exterioridade. A necessidade cega existe objetivamente. O conhecimento é produto da necessidade conhecida: o conhecimento da necessidade objetiva conduz à dominação prática da natureza e da história.

É muito claro o modelo espinosiano, aqui. O homem é parte de um complexo de causas. Enquanto não conhece esta rede de causas não é livre: conhecendo-a, liberta-se. O conhecimento desta determinação, em Espinosa, é puramente intelectual e termina na contemplação divina. A “potência de agir” em Espinosa é o passar da submissão às paixões para a intuição de Deus. O sábio livre é um filósofo. Em Engels, entretanto, o modelo sofre algumas alterações, pelo fato de ser ele materialista. Para Engels, o sábio, que conhece a determinação e é livre, não é o filósofo, mas o cientista. Isto implica que o conhecimento da necessidade não é contemplativo, mas prático. O conhecimento da

necessidade, em Engels, é “tecnológico” e, portanto, a “potência de agir” é uma potência prática e não contemplativa. O que diferencia Engels de Espinosa é o princípio materialista do primeiro. O que não é pouca coisa. Assim como Espinosa, Engels elimina o livre-arbítrio: o homem tem de agir determinado inescapavelmente pelas leis objetivas, depois de conhecidas. Conhecidas as leis, a ação humana é previsível, pois determinada.

Andrew Arato, no seu artigo “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia”, fará a crítica pormenorizada da relação liberdade e necessidade no marxismo pós-marxiano, que recebeu maciça influência de Engels. Arato passará de Engels a Sorel: “da necessidade objetiva à vontade, do determinismo cientificista a uma autodeterminação mitologicamente concebida” (Arato, 1984:85).

Neste artigo, o autor fará a crítica desta concepção da liberdade como “necessidade conhecida”, afirmando tratar-se de uma redução do conceito de liberdade de Marx a uma “tecnologia social”, o que quer dizer, a eliminação do sujeito livre, autônomo e consciente. Nesta concepção da relação liberdade/necessidade, falta, continua o autor, a liberdade e a independência do sujeito autoconsciente.[21] Engels, ao transformar o materialismo histórico em materialismo dialético, tornou-se responsável por esta redução do marxismo a uma “tecnologia social”. “Engels se vê levado a reduzir a ação humana a efeito, em última instância passivo, de forças objetivas. Essa teoria determinista da história representa uma eliminação indireta dos últimos vestígios de subjetividade livre, do pensamento e da ação” (Arato, 1984:87).

Engels, prossegue o autor, teria recuado a Hegel e a Espinosa. Hegel compreende a liberdade como necessidade conhecida. Como autoconsciência. Espinosa definiu a liberdade como a autodeterminação total, que se atingiria pela absorção passiva, pela mente, de toda a estrutura necessária do mundo, num ato de contemplação final. Esta autodeterminação total levaria a uma dissolução do indivíduo na "substância", à passividade absoluta. "No entanto, esta noção de liberdade deveria ser vedada a um marxista que procura a liberdade da ação e da autodeterminação social... Uma teoria da autoformação humana, objetivamente possível... poderá romper o círculo fechado da filosofia espinosiana da substância" (Arato, 1984:88).

Engels, ao transformar a história em "substância" determinante, e negando a capacidade de se autoformar e se autotransformar do homem social, estaria retrocedendo a Espinosa. Engels nega a liberdade sob condições, a liberdade de escolher entre possibilidades objetivas, e cai no determinismo espinosiano. Entretanto, convém amenizar o rigor de Arato contra Engels. Em Espinosa, como foi analisado, existe a possibilidade de uma ação: o homem sob o domínio das afecções pode, por esforço e disciplina, chegar à liberdade. É um conceito determinista de liberdade, é verdade, mas sugere uma capacidade de ação que Engels enfatizará. Engels enfatizará a capacidade humana de dominar a necessidade, obedecendo-a. Mas, Arato tem razão contra Engels: ele dilui o que há de "auto" na ação humana, o que há de indeterminado na ação humana. E, assim, põe em xeque a "filosofia da práxis", da transformação social, da qual se diz, junto com Marx, o fundador. O conceito de práxis de Engels é tecnológico. A aplicação consciente das leis da história

reduz a política a uma tecnologia social. Na teoria espinosiana, o pensamento reflete o mundo, dissolve-se nele, e não há nenhum tipo de ação sobre o mundo. A ação espinosiana é intelectual e contemplativa. E prossegue Arato: esta posição determinista de Engels não é aceitável para o materialismo histórico. A subjetividade contemplativa e passiva que emerge da filosofia da substância de Espinosa é o oposto da filosofia da subjetividade prática e ativa do materialismo histórico.

> Os limites internos do pensamento de Engels, Plekhanov e Lênin são uma teoria da história — e da natureza — contemplativa (em última instância, espinosiana) e uma tecnologia social ativista... a práxis é diferente da téchne enquanto implica uma autotransformação, uma autocriação teleológica. A téchne implica a transformação dos objetos exteriores em correspondência com critérios muito limitados — o uso, em particular. O meio da práxis é a política, o da téchne, o trabalho (Arato, 1984:138).

Engels, Labriola, Plekhanov, Kautsky e Lênin, cada um tratado especialmente pelo autor, teriam reduzido a "práxis à *téchne*". A práxis, que se realiza na política, é o reino da liberdade, da autotransformação, da formulação de projetos. O trabalho (a *téchne*) é a relação entre o homem e a natureza: talvez aqui, seguindo a argumentação do autor, caiba a concepção da liberdade como necessidade consciente. Seria correto transferir ou ampliar este conceito de liberdade para a política, para a relação entre os homens? Segundo o autor, foi exatamente isto que fizeram os marxistas sob a influência de Engels: reduziram a liberdade da filosofia da práxis a uma tecnologia social.

Arato se refere ainda aos diversos autores, escolas e líderes políticos que deram ênfase à praxis, à vontade, que renegaram o determinismo cientificista de Engels e seus seguidores. Muitos deles caíram no romantismo ativista, no voluntarismo, mas resgataram o sujeito livre, autoconsciente e prático do marxismo marxiano. O marxismo revisto à luz de Kant, por exemplo, torna-se veículo de uma revolução por motivos morais. É porque o capitalismo é imoral, ou seja, porque transforma os homens em meios uns dos outros, recusando o "imperativo categórico" kantiano, é que se dá o movimento para destruí-lo e para implantar a comunidade socialista. O socialismo torna-se, então, fruto de uma vontade moral das massas... Outros sustentam que uma teoria econômica determinista pode provar a invencibilidade do capitalismo, mas a ruptura desta necessidade depende da vontade consciente, organizada, do proletariado.

Arato, enfim, mostra que aquela concepção de Engels da liberdade como idêntica à necessidade conhecida não vem de Marx, mas de Hegel e, principalmente, de Espinosa. A ideia espinosiana de liberdade é antipráxis, é a liberdade-contemplação-radical, dissolução do indivíduo na substância exterior. No que diz respeito à relação entre os homens e a natureza, à *téchne*, a determinação exterior é inquestionável e a liberdade consiste na possibilidade do conhecimento e no controle desta determinação. Mas, mesmo no trabalho, há uma margem de "criação", que não é determinada pelas condições exteriores. No que diz respeito às relações dos homens entre si, à política, a práxis autotransformadora, realizada por sujeitos livres, autônomos e autoconscientes, impede que se conceba a liberdade daquela maneira. Em suma, para Arato, não se

pode fazer como Engels e seus seguidores fizeram: a redução da práxis à *téchne*, a redução da liberdade a uma tecnologia social.

Nesta discussão, tendo a ser favorável a Andrew Arato. Só faço uma ressalva: existe em Espinosa uma atividade, uma "potência de agir". O homem não nasce livre, mas torna-se livre. E o próprio Espinosa admite: "o caminho é duro; mas as coisas notáveis são difíceis e raras". É uma ação intelectual, contemplativa; afinal, Espinosa não era ainda materialista, embora já percebesse que a natureza era mais do que se supunha. Engels dará um passo à frente de Espinosa: sua ação será prática, transformadora da realidade material. O homem torna-se livre agindo sobre a natureza e a história. É uma ação determinada do exterior, previsível, pois submetida a leis. Realmente, Engels concebe a práxis demasiadamente tecnológica e mecanicista, fazendo aquela redução da práxis à *téchne*, apontada por Arato. Mas, e agora é hora de perguntar: como Marx concebe a relação liberdade/necessidade, já que não compartilha do tecnicismo de Engels? Se a práxis é o local da liberdade e se a práxis não se reduz à *téchne*, o que é exatamente "práxis"? É o que passarei a discutir.

O conceito de liberdade em Marx

Finalmente, chegamos ao ponto. Era indispensável toda esta preparação, pois Marx não escreveu muito sobre seu conceito de liberdade. Nunca tematizou este problema, pelo menos de maneira mais detida e aprofundada. Além do mais, esta preparação foi importante para deixar claro o que Marx entende como liberdade.

O pensamento dialético não aceita a antinomia, a unilateralidade dos conceitos, mas procura descobrir a

unidade de sua contraditoriedade, procura descobrir suas determinações recíprocas. Marx se incluiria no terceiro tipo de conceito da liberdade proposto por Abbagnano: o da liberdade condicionada. Assim, foge-se do primeiro tipo: o do livre-arbítrio absoluto, a autodeterminação incondicionada; e escapa-se do segundo tipo: a determinação do todo sobre a parte, eliminando ou restringindo a margem do livre-arbítrio. Para Marx, a ênfase não cai nem sobre o livre-arbítrio, e muito menos sobre a determinação exterior, que extingue o livre-arbítrio. O conceito de liberdade de Marx procura sintetizar estes dois polos contraditórios: o livre-arbítrio e a determinação exterior. Em Marx, há a necessidade, que são as condições exteriores objetivas. O homem age em situação, tem o poder de agir sobre uma realidade dada. Mas esta realidade, que precisa ser conhecida, como querem Espinosa e Engels, não determina absolutamente a ação humana. Esta é fruto de uma deliberação, após o conhecimento da necessidade. Existe aqui um livre-arbítrio condicionado. Entre as diversas possibilidades de ações, impostas pela realidade exterior, elege-se uma, levando-se em consideração as possibilidades futuras que esta ação escolhida abrirá.

Entretanto, nada está muito claro e, aqui, apenas pretenderei refletir, sem a pretensão de definir, sobre o que seria o conceito de liberdade em Marx, a partir dos poucos fragmentos de textos existentes.

Marx começa a falar da liberdade, do reino da liberdade, fazendo o estudo e a crítica da concepção burguesa da liberdade, formulada pelos pensadores liberais, franceses e ingleses, dos séculos XVII e XVIII (Marx, s.d.:42-43).[22] Os burgueses fizeram sua revolução brandindo a bandeira da “Liberdade, Igualdade e

Fraternidade”. Mas, o que queriam eles dizer com “liberdade”?

> Em que consiste a liberdade? [para os burgueses] A liberdade, por conseguinte, é o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros. O limite dentro do qual todo homem pode mover-se inocuamente em direção a outro é determinado pela lei, assim como as estacas marcam o limite ou a linha divisória entre duas terras. Trata-se da liberdade do homem como uma mônada isolada, dobrada sobre si mesma... O direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem com relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação, o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo. A aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à propriedade privada... A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo contrário, a limitação desta (Marx, s.d.:42-43).

Marx acentua a coincidência do conceito burguês de liberdade com os interesses da burguesia revolucionária, mostra o caráter ideológico de seu conceito de liberdade. Para o burguês, a liberdade consistiria no exercício sem peias da sua individualidade, contra a sociedade, o “Outro”, que seria o principal obstáculo para a realização de sua liberdade. Os burgueses, então, estariam chamando de “liberdade” a liberdade de comércio, de propriedade, de iniciativa, de pensamento individuais. Estariam reivindicando o direito à “solidão”,

a liberdade de serem sós, contra a comunidade repressora da sociedade feudal.

Ele quer a liberdade — o fim das restrições morais — para competir, para tirar proveito, para lucrar: não suporta mais o confinamento moralista medieval. Quer ser "indivíduo", quer ser proprietário individual, quer viver individualmente. Ser livre, para ele, burguês, significa gozar a sua individualidade. As questões coletivas, o universal, devem ficar nas mãos do Estado, e ao indivíduo não dizem respeito. O reino da sociedade civil é o reino da liberdade individual, da livre-empresa, da satisfação dos apetites individuais.

Contra esta concepção da liberdade da burguesia, formulada por seus intelectuais orgânicos, Marx irá elaborar um novo conceito de liberdade. Quanto a este individualismo da liberdade burguesa, Marx apontará o seu caráter ilusório. A liberdade individual, pregada e defendida pela burguesia, na realidade é uma ilusão, segundo Marx. São livres os indivíduos que constituem a classe dominante. Estes podem se autodeterminar, decidir, escolher. Mas mesmo esta situação de livre-arbítrio dos membros da classe dominante é aparente. Eles pensam que são livres. Na vida pessoal, em relação a seus interesses e desejos pessoais, os membros da classe dominante são livres. Podem ter o que quiserem. Mas, quando se trata da ação social, do posicionamento em relação às questões ligadas à sociedade, ou seja, quando se trata da liberdade real, os membros da classe dominante encontram-se completamente controlados, enformados, prisioneiros, submetidos aos desejos e desígnios de sua classe, que se constitui num poder independente dos indivíduos que a constituem. Na realidade, há a liberdade da classe burguesa, e não a dos membros desta classe que, no entanto, acreditam-se

livres e defendem até a morte este tipo de liberdade. De fato, não passam de “funcionários do Capital”. Sua liberdade individual é um blefe.

> A frase “aquilo que o indivíduo é deve-o ao Estado” equivale, no fundo, à afirmação de que o burguês é um exemplar da espécie burguesa, o que pressupõe a existência da classe dos burgueses antes dos indivíduos que a constituem... Os indivíduos isolados formam uma classe pelo fato de terem de encetar uma luta contra outra classe... A classe torna-se independente dos indivíduos, de modo que estes encontram as condições de vida previamente estabelecidas e recebem de sua classe, completamente delineada, a sua posição na vida juntamente com o seu desenvolvimento pessoal; estão, pois, subordinados à sua classe... Até hoje, a liberdade pessoal só existiu para os indivíduos que se tinham desenvolvido nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe... (Marx e Engels, s.d.:78-80).

Na esfera pessoal, os indivíduos membros da classe dominante experimentam algum nível de liberdade. Mas, fundamentalmente, só o são por serem membros de uma classe e por estarem submetidos a esta classe, que se tornou um poder independente dos seus membros. Onde está a liberdade individual dos burgueses?

Contra esta liberdade individualista, Marx afirma na *Ideologia alemã* (s.d.:80):

> É sempre em comunidade com outros que cada indivíduo tem os meios necessários para desenvolver as suas faculdades em todos os sentidos; a liberdade pessoal só é possível na comunidade. (...) Na comunidade real, os indivíduos adquirem a sua

liberdade simultaneamente com a associação, graças a esta associação e dentro dela.

Portanto, esta comunidade real que possibilitará a liberdade real, este reino da liberdade, é algo a ser conquistado, será fruto de uma ação, de uma atividade transformadora, de um querer, de uma vontade. Será fruto da práxis, da subjetividade ativa. O reino da liberdade será fruto do exercício da liberdade. A comunidade real, dentro da qual e só por meio da qual a liberdade individual é possível, terá como base a natureza dominada e humanizada. Marx, portanto, combate o individualismo da liberdade burguesa. A liberdade individual só será possível numa comunidade que permita que cada indivíduo desenvolva suas potencialidades. O indivíduo livre não se opõe à sociedade: a associação é, para Marx, condição indispensável para a liberdade individual.

Este é o primeiro aspecto do conceito marxiano de liberdade, que precisa ser enfatizado: a liberdade individual não é incompatível com a vida social; pelo contrário, a liberdade individual só é possível em sociedade.

No capítulo V de *O capital*, livro I, v. 1, onde Marx trata do "Processo de trabalho", o problema da liberdade é tratado de maneira mais detida. Aqui, Marx reflete sobre a relação entre lei natural e teleologia, matéria-prima natural e o processo de sua transformação pela atividade humana.

Neste capítulo, Marx define o homem como *homo faber* e analisa o processo do trabalho humano. Marx mostra como a "vontade" do trabalhador se impõe sobre a natureza, ao mesmo tempo que respeita suas leis.

> Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho, aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera: ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato fortuito... (Marx, 1982, l. I, v. 1, p. 202).

O homem está limitado pela exterioridade material e, para reproduzir sua vida, deve manter um constante intercâmbio com a natureza. Neste intercâmbio, os homens transformam a natureza em coisas úteis e a transformam tanto mais a conhecem. E busca conhecê-la cada vez mais para torná-la um “ser para ele”. O conhecimento da natureza está a serviço da reprodução e da melhoria das condições da vida humana. A transformação da natureza pelo trabalho pressupõe os conhecimentos dos processos naturais. Há, portanto, a lei objetiva, exterior, e há, também, os fins humanos, que transformam esta natureza. O trabalho é o momento da vinculação destes dois aspectos da realidade. O trabalho, atividade teleológica, criadora, realizadora de fins humanos, está, entretanto, limitado pelas condições históricas, pelo material a ser trabalhado e pelos impulsos e necessidades do homem. Trata-se da realização de fins finitos de homens finitos, isto é, fins limitados pelo estágio de desenvolvimento da sociedade,

das suas forças produtivas e pelo material a ser transformado.

> Os conteúdos teléticos perseguidos no trabalho são limitados tanto para Hegel como para Marx. Em ambos, há uma limitação objetiva fixada pelo material de que se dispõe e por suas leis, e uma limitação subjetiva, estabelecida pela estrutura de impulsos e necessidades do homem. Em relação a esta última, Marx vai muito além de Hegel na medida em que destaca as raízes histórico-sociais dos fins humanos. O fato de que o homem antecipe mentalmente o resultado de sua atividade significa não um "vagar em meio de ideias e fins vazios", mas que inclui já um saber geral da constituição dos objetos naturais. O saber antecipador pressupõe igualmente uma conduta prática já cumprida, da qual surge, como também constitui o pressuposto de toda conduta (Schmidt, 1976:114).

O trabalho humano é dependente, é determinado pelo material a ser transformado. Ou melhor: o trabalho humano é "condicionado" pelo material exterior. Esta dependência não é absoluta. Não se trata de uma causalidade mecânica. Se a vontade que se põe fins só pode realizá-los de acordo com as determinações do material, por outro lado o material pode vir a ser uma série inumerável de formas. O que será a matéria objetiva após o processo de trabalho será decidido antecipadamente pelo trabalhador. A matéria se mantém indiferente à atividade humana: esta é que precisa conhecer o material e deliberar sobre o que fará dele, para que se torne um "ser para o homem". À medida que os homens vão conhecendo os processos naturais, eles se destacam da natureza e sua unidade com esta vai se complexificando. O intercâmbio com a natureza vai se

tornando cada vez menos direto e, pela indústria, torna-se cada vez mais mediado. Pela ferramenta, que se interpõe entre o homem e a natureza, criação humana para aumentar sua capacidade de transformação do material, o homem faz com que o material se torne órgão humano. A ferramenta é uma extensão do corpo humano, da mão humana, é uma mão capaz de assumir múltiplas formas e funções. O trabalhador e seu objeto são exteriores um ao outro, mas este dualismo não persiste. A ferramenta reúne em si a natureza e a "astúcia da razão" humana, é matéria e subjetividade, é lei e fim. Entretanto, esta finalidade existente na produção não rompe com a natureza, não é transcendente. "Os fins que, ao começo são estranhos à natureza não só se servem dela como têm causas naturais. Com a mediação da sociedade, as coisas naturais se transformam em 'transnaturais', mas não em 'sobre-naturais'" (Schmidt, 1976:120).

Portanto, nem na relação de trabalho, que poderia sugerir uma concepção tecnológica da liberdade, o domínio exterior é total sobre o homem. A matéria-prima impõe condições para sua transformação, mas a deliberação sobre o que ela virá a ser lhe é exterior: pertence à subjetividade do trabalhador. Há, no processo de trabalho, o aspecto da "criação", que pertence exclusivamente ao homem. Só que esta criação não se dá a partir do nada, mas a partir das condições impostas pela realidade exterior.

A natureza é o pressuposto da existência humana. É a base necessária da história humana. Mas o homem se volta sobre a natureza e a torna "para ele", transformando-a na medida de suas necessidades. Assim, a liberdade humana é uma ação sobre a natureza, sobre a necessidade natural, que é a base da ação

humana, mas que não determina absolutamente a ação humana. *Condiciona-a*. O pensamento dialético não nega a necessidade e afirma a liberdade ou afirma a liberdade e nega a necessidade. Afirma a existência de ambos os momentos. O pensamento dialético materialista põe a necessidade como base do exercício da liberdade. A liberdade exercida não destrói a força da necessidade: age no sentido de reduzi-la, mas jamais a extinguirá.

> Enquanto que, para Engels, com a socialização dos meios de produção, tudo marcha perfeitamente bem e se cumpre o salto que permite passar do reino da necessidade ao da liberdade, Marx, muito mais cético e também dialético, percebe que o reino da liberdade não suprime simplesmente o da necessidade, mas que o conserva em si como um momento impossível de se anular. O fato de que a configuração mais racional da vida possa limitar o tempo de trabalho necessário para a sua produção, mas não elimina o trabalho, reflete a dualidade do materialismo marxista. (...) Marx reconcilia a liberdade com a necessidade sobre a base desta última. (...) Domínios cada vez maiores da natureza se submetem ao controle dos homens. Mas nunca — e isto diferencia Marx de Hegel, que só chega a conclusões idealistas — a substância natural se resolve nos modos da sua elaboração teórico-prática (Schmidt, 1976:158-159).

A história da humanidade, até hoje, para Marx, tem estado submetida à necessidade. Os fatos têm ocorrido à revelia do homem, a história humana tem sido a prisão do homem.

> Os Homens fazem a sua história, mas não a fazem como querem: não a fazem sob as circunstâncias de suas escolhas e sim sob aquelas com que se

> defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos (Marx, 1978:329).

Nesta fase da história humana, nesta “pré-história”, a necessidade tem predominado.[23] Mas, não eliminou a liberdade, assim como no reino da liberdade, a ser conquistado, a necessidade não será eliminada. Continua a subsistir um reino da necessidade, dentro do reino da liberdade. Marx reconcilia a liberdade com a necessidade sobre a base desta última. Os homens lutam pelo controle das leis naturais e da opressão do seu passado, que se torna uma segunda natureza. Até a sociedade capitalista, o aspecto da vida que foi determinante foi o econômico — e a Economia é a ciência da necessidade, da divisão dos parcos resultados do trabalho humano. Seria preciso resolver a questão econômica, ou seja, libertar a humanidade da pobreza material: da fome, do frio, da doença, da morte. Libertar a humanidade significa vencer, pelo trabalho e pela práxis, pelo exercício da liberdade, a precariedade da vida sob o domínio da natureza, significa vencer o reino da necessidade e instaurar o reino da liberdade. Neste reino, como lembra Schmidt contra Engels, a necessidade não terá sido suprimida, porém superada. A liberdade predominará sobre a necessidade, sem extingui-la.

Volto à pergunta inicial: para Marx, em que consiste a liberdade?

> A liberdade só pode consistir no seguinte: o homem em sociedade, os produtores associados, determinam racionalmente essa troca material com a natureza, submetem-na ao seu controle coletivo, em vez de

> serem por ela dominados como por um poder cego. Realizam-na com os esforços tão reduzidos quanto possível, nas mais dignas condições da sua natureza humana e nas mais adequadas a esta natureza. Mas continua a subsistir um reino da necessidade. É para além desse reino que começa o desenvolvimento das potencialidades do homem, que é o verdadeiro reino da liberdade... (Marx, 1982, l. I, v. 1, p. 942).

Este "reino da liberdade" marxiano supõe duas condições: o controle técnico da natureza e o domínio das leis que regulam a sociedade. O controle da natureza se dará pelo avanço das forças produtivas. O domínio das leis sociais, que se tornaram uma segunda natureza, tão cega e determinista como a primeira, se realizará pela práxis social. As leis que oprimem a vida social, apesar de aparecerem como exteriores à vontade humana, na verdade, são criações humanas, sob a pressão da natureza não dominada. É a partir desse duplo controle que os homens se apropriarão de suas próprias relações. E aí, iniciar-se-ia outra história onde as necessidades natural e social não estarão abolidas, mas conservadas e superadas.

O que diferencia Marx de Engels, quanto a seus conceitos de liberdade, já foi apontado por Arato: Engels reduz a liberdade a uma *téchne* e ignora o conceito marxista de "práxis". A "práxis" implica autotransformação e autocriação. A *téchne* implica a transformação de objetos exteriores. No trabalho, quando o homem transforma objetos exteriores, talvez, o conceito de liberdade como "necessidade conhecida" seja válido. Mas, mesmo aqui, há um elemento da "criação", que não se submete à necessidade exterior e que é posta pelo sujeito. Nem no trabalho a *téchne* esgota a ação livre do sujeito que transforma a realidade

exterior. Na prática política, então, o conceito de liberdade engelsiano é extremamente reducionista. O conceito marxiano de “práxis” não se deixa reduzir a uma “tecnologia social”, pois é um movimento *auto*, de constituição de si mesmo e não de um objeto exterior. O conceito marxista de liberdade se realiza no conceito de “práxis”.

Referências

ABBAGNANO, N. *Diccionario filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

ARATO, Andrew. A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia. In: HOBSBAWM, E. (Dir.). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. v. IV.

BERLIN, I. O materialismo histórico. In: BOTTOMORE, T. (Org.). *Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

COELHO, A. A liberdade em Espinosa. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, t. XX, fasc. 3, jul./set. 1964.

ENGELS, F. *AntiDürhing*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

ESPINOSA, B. de. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HEGEL, G. W. F. Introducción general e introducción especial. In: _____. *Filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Anaconda, 1946.

MARX, K. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

_____. *O capital*. São Paulo: Difel, 1982.

_____. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s.d.

_____; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Global, 1982.

_____; _____. *A ideologia alemã I*. Lisboa: Presença, s.d.

SANTO AGOSTINHO. *Del libre albedrio*. s.d. Fotocópia.

SARTRE, J. P. *Questão de método*. São Paulo: Difel, 1979.

SCHIMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo Veintiuno, 1976.

---

[15] "Possibilidade quer dizer 'liberdade'. A medida da liberdade entra na definição do homem. Que existem possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morre de fome, é algo importante, ao que parece. Mas, a existência das condições objetivas — ou possibilidade, ou liberdade — ainda não é suficiente: é necessário saber utilizá-las e conhecê-las. Querer utilizá-las. O homem é, neste sentido, vontade concreta, i.e., aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam esta vontade..." (Gramsci, 1978:47).

[16] "A ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior" — Prop. XXV, p. 154. "A ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano" — Prop. XXVII, p. 155. "As ideias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a alma humana, não são claras e distintas, mas confusas" — Prop. XXVIII, p. 155 (Espinosa, 1983).

[17] "Os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cônscios das suas volições e apetências e nem por sonhos lhes passa pela cabeça as ideias das causas que os dispõem a apetecer, visto que as ignora. Só visam conhecer as causas finais." Apêndice (Espinosa, 1983:155).

[18] "As coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente." — Prop. XXXVIII, p. 159. "É da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias." — Prop. XLIV, p. 163 (Espinosa, 1983).

[19] Escólio (Espinosa, 1983:295).

[20] "Quando a alma se contempla a si mesma e à sua capacidade de agir, alegra-se. E tanto mais quanto mais distintamente se imagina a si mesma e à sua capacidade de agir. Quando o homem é louvado pelos outros, quando imagina que afeta os outros, afeta-se de grande alegria. A alma esforça-se por imaginar apenas as coisas que põem a sua capacidade de agir. Quando a alma imagina a sua impotência, só por esse fato fica triste. Quando o

homem imagina que é censurado pelos outros...” — Proposições LIII, LIV, LV, p. 207 (Espinosa, 1983).

[21] “Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa, e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos da exterioridade. Para nós, o homem caracteriza-se pela superação de uma situação; pelo que ele chega a fazer daquilo que se faz dele. Esta capacidade de superação é o que chamamos ‘projeto’” (Sartre, 1979:79).

[22] “No modo de produção burguês, ‘liberdade’ significa liberdade de comércio, liberdade de comprar e vender... Todas as divagações da burguesia sobre o tema ‘liberdade’ só são compreendidas se nos estivermos referindo ao comércio estritamente dito... E dizer que os burgueses encaram a supressão desse estado de coisas como a supressão da individualidade e da liberdade! Não resta dúvidas, trata-se da abolição da individualidade burguesa, da independência burguesa e da liberdade burguesa (Marx e Engels, 1982:31).

[23] Para Sartre, o marxismo ainda é uma filosofia da necessidade, a última. A que instaurará bases para o reino da liberdade, assim que se tornar mundo. É insuperável enquanto estivermos sob o jugo da natureza, “da escassez”, como Sartre prefere dizer (Sartre, 1979).

7

Comentário final: por um pensamento brasileiro

Pode-se falar de uma identidade nacional brasileira? E por que falar? É desejável que se fale?

Formulando o problema da identidade nacional brasileira

Teríamos um “caráter nacional brasileiro”? Haveria uma “essência brasileira” e seria possível uma “ontologia do ser brasileiro”? Pode-se falar de uma “alma comum”, de um “espírito homogêneo”, de uma “vida compartilhada”, de uma “experiência brasileira”, que abriria para um “horizonte de expectativa” genuinamente brasileiro? Existiria a realidade histórico-social chamada “Brasil” ou não existe e não veremos país nenhum?

Sobre a identidade nacional: posições

A posição mais dogmática: “A Terra é um jardim de flores-nações” (Herder)

Herder representa o historismo romântico alemão do século XIX contra o iluminismo francês, ao defender o

conhecimento do particular, do singular, do nacional, de forma intuitiva, com imaginação poética e histórica, contra o conhecimento claro e distinto, racional, de leis universais, válidas para toda a humanidade.

Para Herder, em sua obra *Ideias para a filosofia da história da humanidade* (1784-1791), o objeto do historiador é a nação, a vida das comunidades, o espírito de uma cultura. A nacionalidade seria a afinidade, a solidariedade de um grupo, a cultura comum em um ambiente natural comum. As comunidades constituem uma "pátria", possuem uma "alma natural", habitam um território. Uma nação descende de si mesma, torna-se o que já é, assim como a árvore cresce da semente. Os frutos são o encontro da semente original consigo mesma, que relança e realiza a vida com novo vigor. As nações em sua evolução realizam o que já são potencialmente. A evolução é uma unidade na diferença: a sucessão temporal não afasta da origem, realiza a origem. A sucessão é mudança que realiza a identidade. Por mais forte que seja uma descontinuidade, por exemplo, uma invasão por parte de outra comunidade, a unidade nacional permanece inabalável. Os judeus, os egípcios, os chineses, os iraquianos, os georgianos, quanto mais oprimidos, mais unidos são em seu caráter nacional. Se cada uma dessas nações tivesse ficado em seu ambiente natural, a Terra poderia ser considerada um "jardim", onde cada planta nacional floresce com sua própria forma, cor, cheiro. As flores-nações são singulares, nascem em um território determinado, têm sua própria natureza e seu próprio ritmo de evolução.

Três fortes reações à teoria herderiana do caráter nacional

A NAÇÃO É UM MAL!

Para Collingwood, esta teoria herderiana do caráter nacional pode ter consequências políticas perigosas. Ela legitima o orgulho e o ódio nacionais, o patriotismo xenófobo e o expansionismo imperialista. Ela legitima a ideia de que existe uma nação europeia mais apta a dominar o mundo. A Europa seria uma região tão privilegiada da vida humana como o homem é privilegiado entre os animais. O europeu seria um homem de raça superior, mais humano do que os demais. A Europa se nutriria de espíritos nacionais escravizados, inseridos em uma evolução que não seria a sua própria. A teoria da identidade nacional, nestes termos "essenciais", precisa de algo fora dela, outra identidade, que não é ela, um outro, que ela exclui, usando como critério sua homogeneidade interna, fechada. O discurso de uma identidade nacional essencial é um ato de poder, que uniformiza somente na medida em que diferencia da alteridade, que deve ficar no exterior e, no limite, deve ser eliminada, para sua segurança interna. Esta teoria legitimou todos os governos fascistas, todas as perseguições racistas, todas as guerras de extermínio e limpeza étnica (apud Berlin, 1982).

Hoje, a França neoliberal e cada vez mais anglo-saxã criou um Ministério da Identidade Nacional, cuja missão é fazer a "caça ao homem não europeu" sob o argumento (até plausível!) de que "é um país soberano, com leis consolidadas, e tem o direito de receber em seu território a quem ela quiser!". Um "argumento plausível", porque apoiado no direito, mas que faz corar moralmente a França revolucionária, criadora dos direitos humanos, de todos os valores de esquerda.

Para o eminente historiador Evaldo Cabral de Mello, esta discussão sobre a identidade nacional brasileira é

perigosa e pode fazer muito mal ao Brasil, comentário que recebi como um “puxão de orelha”. (Entrevista à TV UFMG)

A nação é um bem!

Para Isaiah Berlin, em sua obra *Vico e Herder*, a leitura de Collingwood de Herder é incorreta. Para Herder, jactar-se de pertencer a uma pátria é a forma mais estúpida das jactâncias. Patriotismo é uma coisa, nacionalismo estatal, outra coisa. O nacionalismo de Herder nunca foi político, mas “cultural”. A natureza criou nações e não Estados. Para ele, o nacionalismo agressivo é detestável, as guerras imperialistas, crimes. Uma mãe-pátria não pode desrespeitar o amor pátrio alheio. A nação nunca é imperialista. É o Estado que a transformou nisso. Herder não aceitava a submissão de uma alma natural a outra. As formas diferentes da humanidade deveriam se manter em sua diferença para que a humanidade fosse como um “jardim”. A Europa não é a parte da Terra mais sábia, mas a mais arrogante e cobiçosa e não tem o direito de eliminar outras formas humanas de vida. O mal não é o nacionalismo, mas o Estado, que é frio e violento.

Nunca houve nação, mas “Estado-nação”

Gellner, em sua obra *Nações e nacionalismo*, afirma que a teoria herderiana é um equívoco: nunca houve este nacionalismo essencial! Este romantismo nacionalista é uma fábula, um mito. Para ele, ao contrário, foi o nacionalismo do Estado que criou as nações. O nacionalismo foi uma ideologia criada para a constituição e a consolidação dos Estados nacionais, necessárias ao desenvolvimento capitalista. Na Europa do século XIX, o desenvolvimento capitalista foi

comandado por estes Estados-nações: o capitalismo francês, o alemão, o inglês. As economias eram nacionais e o nacionalismo servia ao fortalecimento dessas economias. O Estado produzia a homogeneidade cultural para acelerar o desenvolvimento econômico. Nunca houve identidade nacional espontânea: o nacionalismo foi implantado pelo capitalismo. Nação não se relaciona com sentimento, irracionalismo, romantismo. É um fenômeno recente que consolidou a Europa como uma economia forte.

Nosso ponto de vista sobre a identidade nacional brasileira: “Pensar a vida, eis a tarefa!”... (Hegel)

Nosso “problema nacional” chama-se “Brasil”, nossa Vida se realiza concretamente na realidade brasileira, e devemos contribuir, a universidade brasileira deve contribuir, inclusive, porque é paga para isso, e isto inclui os departamentos de filosofia, para a busca das melhores soluções.

Para nós, a nação brasileira não é o resultado da “astúcia da razão” do Estado. Será que tudo que o povo pensa e sente é estimulado e controlado pelo Estado? Pode-se reduzir a nação brasileira ao Estado? Para nós, há uma cultura nacional, popular, que tem um sentimento espontâneo e sincero de pertencer a um “mundo histórico singular”. Há uma identidade nacional que tem o desejo de uma “nação-Estado”. Há uma nação que deseja criar uma burocracia estatal que a organize e administre com eficiência, sem oprimi-la, sem desviar suas riquezas para cofres privados. A nação transcende o Estado na medida em que a cultura nacional não se restringe à esfera política. A identidade nacional não se define pelo Estado, na esfera política, mas na esfera cultural, a mais onipresente das esferas sociais. Talvez, a

identidade nacional popular seja um “sonho coletivo”, uma “imaginação compartilhada”, uma “criação coletiva”.

A identidade nacional é criada pelas linguagens nacionais: da vida cotidiana, das atividades socioeconômicas, dos conflitos locais, dos valores locais, que aparecem na música, na poesia, na historiografia, nas artes, na política. Há discursos historicamente construídos, sinceros e vivos, que expressam o sentimento de pertencer à identidade nacional brasileira. Esta identidade não é nem essencial e nem natural, nem ontológica, mas uma “imaginação compartilhada”, criada em múltiplas linguagens, divergentes, discordantes, mas sobretudo “interlocutoras” umas das outras. A nação não seria só uma entidade política, mas um sistema de representação cultural. A nação seria uma comunidade simbólica, a identidade nacional seria mediada simbolicamente, através da criação de um idioma/dialetos e de rituais, que expressam sentimentos comuns, um espírito solidário. Uma cultura nacional seria um conjunto de discursos, imagens, símbolos, que expressam os sentimentos com os quais os membros do grupo se identificam. Os membros de uma nação se nutrem desse espírito que os envolve e, quando se distanciam, sofrem, minguam e podem morrer por “asfixia cultural” (Reis, 2006 e 2008).

Eis nossa tarefa

Se a identidade nacional brasileira é uma “imaginação compartilhada”, é nossa tarefa mergulhar nas linguagens que expressam a alma brasileira: nos sinais, expressões, símbolos, textos, artefatos, imagens, ícones, poemas, obras filosóficas, historiográficas,

sociológicas, literárias, jurídicas, científicas, religiosas, econômicas, cinematográficas, enfim, em toda a *documentação que expressa o espírito brasileiro*. É preciso retomá-las, estudá-las, repeti-las, rememorá-las, interpretá-las, traduzi-las e integrá-las ao presente, como um precioso patrimônio nosso. Esta é a "vida do espírito" de um povo. Os europeus têm bibliotecas repletas de obras com o seguinte conteúdo: Platão disse isso, Aristóteles, Descartes, Febvre, Braudel, Hegel, Marx disseram isso... E repete-se incansavelmente o que os intérpretes das identidades europeias disseram sobre os europeus e suas alteridades. Mas não se trata somente de "repetir mecanicamente", mas de "repetir reflexivamente", de "reconstruir criticamente", de "reavaliar" e de "retransmitir", de se "apropriar" de um patrimônio cultural próprio. Não se pode ignorar a importância da contribuição desses estudos e comentários para o sucesso europeu.

No Brasil, a "vida do espírito" tem sido tão miserável quanto a vida material! Os estudos filosóficos são completamente "aculturados" (dominados): os europeus não precisam de nós para comentar e compreender seus textos! Eles querem "interlocutores" e não repetidores acríticos de seus filósofos, repetições que eles francamente desprezam! Para os departamentos de filosofia europeus, um filósofo brasileiro da UFMG ou da USP jamais terá algo de original a dizer sobre Heidegger, Sartre ou Wittgenstein. No máximo, poderá fazer boas sínteses ou boas repetições do que eles já sabem! E o Brasil precisa de nossos recursos intelectuais, de nossas energias mentais, para se pensar, se conhecer, se avaliar, se resolver. Nós temos poucos "Frei Vicente, Varnhagen, Nabuco, Bomfim, Holanda, Freyre, Furtado disseram isso sobre a vida brasileira". E

não se pode ignorar o peso da falta desses estudos para nossas dificuldades na obtenção do sucesso. Aliás, quem são os “filósofos brasileiros”? Estarão eles nas universidades ou serão os poetas, os artistas, os criadores populares, de Gregório de Mattos a Chico Buarque de Holanda?

Para Sérgio Buarque de Holanda, vivemos nos trópicos sem uma cultura adequada, própria, tropical. Participamos do desenvolvimento da cultura de outro lugar, nossas representações de nossa história são diferenciadas, até o ridículo, de nosso tempo social específico e concreto. Entre o conhecimento do Brasil e a realidade brasileira há uma defasagem abissal: pensamos com ideias inadequadas nossa realidade social, ideias que ao invés de facilitarem nossa relação com a realidade, a impedem. Se é assim, como podemos fazer projetos para o futuro? Portanto, a discussão da identidade nacional brasileira poderia oferecer isso: uma “posição de sujeito”, de “interlocutor”, de “jogador”, ao povo brasileiro, na vida já planetária da humanidade. O mundo teria o Brasil como parceiro e o Brasil realizaria a ideia de Herder: tornar-se-ia uma cultura viva, assumiria suas cores, formas e cheiro, e se destacaria no jardim que é a humanidade (Holanda, 1984).

Exemplo ilustrativo: um pós-doc no ISP/Bélgica

Em 2007, estive no Institut Supérieur de Philosophie da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, fazendo um pós-doutorado (bolsa Capes). Sou licenciado em história (UFMG) e trabalho no Departamento de História da UFMG, mas fiz a pós-graduação em filosofia, porque quis me especializar em filosofia e epistemologia da história. Sou historiador de formação e fiz uma “residência” em filosofia, buscando uma especialização

em teoria da história/historiografia. Meu supervisor no ISP foi o professor Michel Dupuis, *doyen* do ISP, a quem agradeço a atenção e gentileza com que me recebeu.

Houve por lá um simpósio intitulado Métissage Philosophique, cujos participantes eram os professores e os doutorandos do ISP, que incluem estudantes da África e da América Latina. E todos falaram de filósofos europeus! Uma doutoranda belga fez uma pesquisa na internet sobre o conteúdo dos cursos de filosofia em todo o mundo e concluiu, decepcionada, que todos tinham o mesmo conteúdo: a história da filosofia europeia, os pensadores europeus. Ela ficou decepcionada porque a Europa lamenta não ter interlocutores. O mundo estuda seus filósofos como se fossem pensadores do "ser universal, atemporal", como se existisse um "ser universal" e fosse branco, louro, dolicocéfalo e falasse línguas europeias, ignorando o engajamento dos "pensamentos universais" de Hegel, Nietzsche e Heidegger com sua bem nacional "revolução alemã" (1870-1945). Contudo, hoje, talvez porque os europeus já estejam tranquilos quanto a sua vitória absoluta no terreno da cultura, estão atentos aos pensamentos norte-americano, oriental e muçulmano, e lamentam que a América Latina não tenha nada a lhes dizer, pois a veem como um mundo de "radialistas", de difusores das ideias europeias. Aqui, a vitória deles foi total! O único pensamento que eles acham que "vale a pena" na América Latina é a teologia da libertação, para eles, o único pensamento original, local, *made in Latin America*. (Eles não conhecem a Teoria da Dependência, dos anos 1960/1970, e, parece, também não reconhecem o sucesso mundial da obra de Paulo Coelho, que é um intelectual brasileiro, que, por sua repercussão mundial, deveríamos conhecer melhor.) Neste colóquio, um

colega latino-americano prometeu falar sobre a teologia da libertação, “o único pensamento latino-americano existente”, mas, no final, acabou reduzindo-a ao marxismo do século XIX, uma filosofia deles, que eles não suportam mais nem ouvir falar, o que os deixou mais decepcionados ainda... E ficou claro que temos dificuldade na articulação tanto da nossa linguagem quanto da deles!

Ao narrar este caso, não estou querendo “agradar os europeus”, como quem diz: “vamos nos atualizar, porque os europeus, agora, querem interlocutores, querem ouvir estórias exóticas, vamos diverti-los com nossos espiritismos, lobisomens e almas penadas...”. O que quero dizer é que, talvez, eles tenham razão: nossa tarefa é pensar nossa vida, nosso mundo, por nós mesmos, por nosso sucesso, para nos reconhecermos, para formular nossos problemas e encontrar nossas/boas soluções. Vamos cuidar de nós mesmos, de nossa vida (*soucier de nous*)! O estudo do pensamento europeu é importante para nossa “formação técnica” e, é claro, a história da filosofia europeia é essencial. Mas, uma vez feita esta formação técnica, passemos ao conteúdo brasileiro, criemos ideias que nos transformem e nos levem ao mais alto de nós mesmos. Que tal se passássemos a citar autores/obras brasileiros em nossos artigos e livros sobre temas brasileiros ou temas estrangeiros “em nossa perspectiva”, em ótimo e vivo português? Que tal uma contra-história da filosofia no Brasil? O risco disso já conhecemos: o nacionalismo, o fascismo, onde desembocou parte do pensamento alemão. Mas, se já conhecemos o risco, podemos calafetá-lo, rejuntá-lo, impedi-lo de se tornar uma erosão do espírito brasileiro (Onfrey e Stahel, 2008).

Referências

BERLIN, I. *Vico e Herder.* Brasília: UnB, 1982.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história.* Lisboa: Presença, 1978.

GELLNER, E. *Nações e nacionalismo.* Lisboa: Gradiva, 1993.

HERDER, J. G. Ideias para uma filosofia da história da humanidade. In: GARDINER, P. (Ed.). *Teorias da história.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

HOLANDA, Sergio Buaque de. [1936]. *Raízes do Brasil*. 17. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.

MICELLI, S. *Intelectuais à brasileira.* São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

ONFREY, M.; STAHEL, M. *Contra-história da filosofia*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008. 2 v.

REIS, J.C. *As identidades do Brasil 2, de Calmon a Bomfim.* Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *As identidades do Brasil 1, de Varnhagen a FHC*. 9. ed. 10. reimp. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

_____. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea:* Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

RICOEUR, P. A tríplice mimese. In: _____. *Tempo e narrativa 1.* Campinas: Papirus, 1994.

José Carlos Reis é professor associado do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica; pós-doutor pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) e pela Universidade Católica de Louvain. Entre suas publicações, encontram-se os livros: *As identidades do Brasil* – de Varnhagen a FHC (FGV, 1999); *História & teoria* – historicismo, modernidade, temporalidade e verdade (FGV, 2003); *As identidades do Brasil* – de Calmon a Bonfim (FGV, 2006) e *O desafio historiográfico* (FGV, 2010).